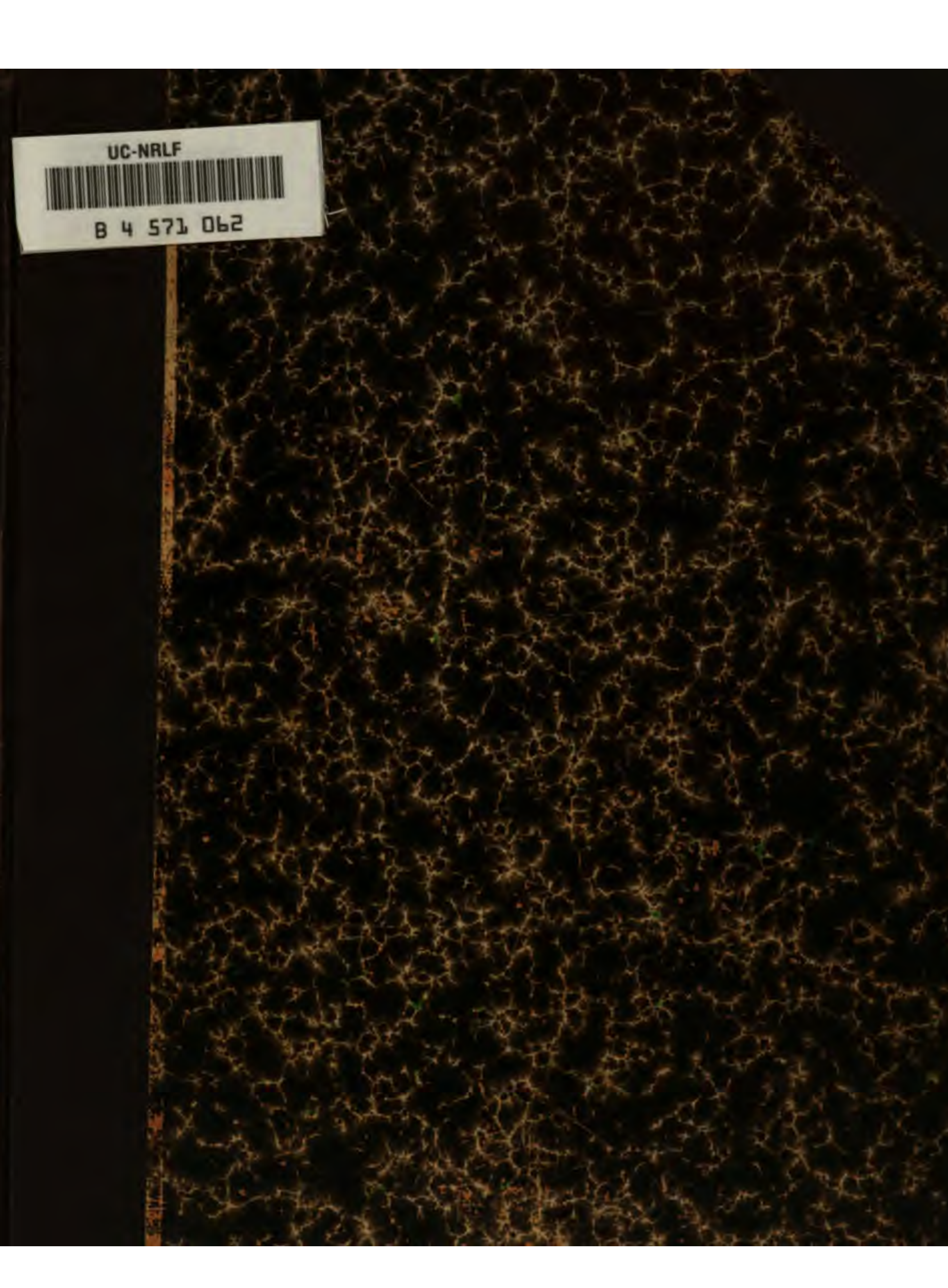



UC-NRLF
B 4 571 062

Staat und Wirtschaft

Band I:

Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus

Von

Dr. W. Ed. Biermann
Privatdozent an der Universität Leipzig.





Berlin 1905
Puttkammer & Mühlbrecht
Buchhandlung für Staats- und Rechtswissenschaft

Staat und Wirtschaft

Band I:

Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus

Von

Dr. W. Ed. Biermann
Privatdozent an der Universität Leipzig.





Berlin 1905
Puttkammer & Mühlbrecht
Buchhandlung für Staats- und Rechtswissenschaft

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Wilhelm Stieda

in aufrichtiger Dankbarkeit

zugeeignet.



Kapitel I.

Einleitung.

Das „fundamentum divisionis“ für die Klassifizierung der sozialwissenschaftlichen Systeme nach bestimmten Gesichtspunkten kann zweierlei Art sein. Einmal rein wirtschaftspolitisch, indem man die Systeme nach ihrer wirtschaftspolitischen Tendenz, nach ihrer Stellung zu gewissen allgemeingültigen, sozialen Institutionen, wie z. B. zum Eigentum, beurteilt, und alsdann theoretisch-sozialphilosophisch, indem man nach den obersten ethischen Prinzipien, nach der ökonomischen Weltanschauung des Autors fragt. Die erste, ungemein wichtige Prinzipienfrage der Sozialwissenschaft ist aber die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft.[1]) Der Streit, nach welchem Verfahren man nun klassifizieren solle, ist noch nicht geschlichtet. Ganz besonders haben in ihn Karl Diehl und Heinrich Dietzel eingegriffen. Diehl fordert die erstere Klassifikation und scheidet demnach zwischen Individualismus und Sozialismus, je nach der Stellung des betreffenden Autors zu gewissen Grundinstitutionen, z. B. zum Eigentum. Dietzel dagegen wählt die zweite Klassifizierung und scheidet zwischen Individual- und Sozialprinzip, je nachdem wie jenes Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft gedeutet wird. Hier ist nun mit dem Begriff des „Sozialprinzips“ etwas ganz anderes gemeint, als der gemeiniglich so genannte Sozialismus. Denn der sogenannte „Sozialismus“, vor allem der Marxismus, ist seinem ethischen Grundprinzip nach individualistischer Natur, ebenso der französische Kommunismus und der Anarchismus. Sie erstreben ja nicht das siegreiche Vordringen der Gattung auf Kosten des einzelnen, nicht die Vorherrschaft des Staates, sondern vielmehr das „bonheur commun“ der einzelnen Individuen. Dietzels Darstellung scheint mir bei weitem die richtigere zu sein, sie spürt den letzten Erkenntniswerten, die den ökonomistischen Formulierungen zugrunde liegen, nach und rückt die gesamte

sozialwissenschaftliche Weltanschauung des Autors in den Vordergrund. Und darauf kommt es doch schließlich allein an. Wir unterscheiden somit mit Dietzel zwischen Individual- und Sozialprinzip und gruppieren hiernach die wirtschaftlichen Systeme. Dietzel gibt folgende Definitionen:[2])

„Das Sozialprinzip ist der Satz, daß die Gattung oder die menschliche Gesellschaft oder das soziale Ganze oberster Zweck sei, die Individuen dienende Organe im Leben des Sozialkörpers, wie die Gliedmaßen im Leben des physischen Körpers." — „Das Individualprinzip . . . ist der Satz, daß das Individuum oberster Zweck sei, daß alle höheren und niederen sozialen Gebilde . . . nur Mittel seien für die Zwecke der einzelnen, die sie in sich fassen." — — —

Danach scheidet Dietzel die Gesamtheit der sozialwissenschaftlichen Systeme in zwei Gruppen: die „individualistischen" und die „organischen" Systeme. Diese Klassifizierung ist in der Hauptsache, dem Einteilungsprinzip, jedenfalls zutreffend. Dennoch ist zweierlei auszusetzen:

1. Dietzel stellt die individualistischen und organischen Systeme einander gegenüber, das scheint mir nicht richtig. Ganz davon abgesehen, daß der Begriff des „Organischen" den fatalen Beigeschmack einer kritiklosen naturwissenschaftlichen Analogienbildung hat, und viele Vertreter des Sozialprinzips mit einer solchen gar nichts zu schaffen haben, es stehen organische und individualistische Anschauungsweise nicht in einem sich ausschließenden Gegensatze. Es kann das leicht durch zwei Beispiele belegt werden, einmal durch das der Physiokratischen Schule, speziell Quesnays (s. Kap. III), deren Systeme „organisch" sein wollen und dies durch die Formulierung eines naturgesetzlichen, ökonomischen Geschehens zu erreichen suchen, und noch besser durch dasjenige Herbert Spencers[3]) (s. Kap. VIII), dessen Gesellschaftsbegriff ein biologisch-organischer ist. Beide Systeme sind aber ihrem obersten Prinzip nach individualistisch, was sich mit ihrer organischen Lehre nicht gerade gut verträgt. Deshalb wollen wir an die Stelle des Begriffes „organisch" den Begriff „sozial" setzen. Das dürfte sich selbst dann empfehlen, wenn jeder biologische Organismusbegriff von der Sozialwissenschaft ferngehalten würde, eben weil „organische" Systeme zugleich individualistisch sein können. — So scheiden wir lieber zwischen individualistischen und sozialen Systemen.

2. In der vorliegenden Schrift wird der I. Teil eines größeren Werkes, einer „Sozialwissenschaftlichen Staatslehre" — wenn ich so sagen darf — geboten. Für unser Thema ist uns mit der Dietzelschen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft nicht gedient; denn die „Gesellschaft" führt zunächst nur ein begriffsmäßiges Dasein. Wir müssen vielmehr, wenn wir die Systeme nach ihrer Auffassung vom Staate und von staatlicher Intervention prüfen wollen, Individuum und Staat („the man versus the state" — Herb. Spencer) einander gegenüberstellen. Dietzel meint, aber meines Erachtens mit nicht durchschlagenden Gründen, diese Antithese sei sinnlos. Ich gebe folgendes zu erwägen. Es gibt keinen absoluten Gegensatz zwischen „Staat" und „Gesellschaft". Dieser Unterschied kann immer nur ein bloß begrifflicher sein.[4]) Staat und Gesellschaft ergänzen einander gegenseitig, sie stehen in lebhafter Wechselwirkung. Der Staat ist nicht nur Wirkung, sondern auch Ursache gesellschaftlicher Vorgänge. Eine strenge Scheidung zwischen beiden ist jedenfalls unmöglich; denn „keine Gesellschaftsgruppe läßt sich außerhalb des Staates oder doch ohne ihn denken", sagt Jellinek.[5]) Im Staat konstituiert sich die „Gesellschaft" (Ferd. Toennies), in der das Zwangsmoment rechtlicher Normen herrscht, während die bloße „Konventionalregel" (Stammler) die „Gemeinschaft", den vorstaatlichen Zustand charakterisiert. Der Staat ist die auf Rechtsnormen beruhende Gesellschaft, er repräsentiert den Gattungswillen und steht im Gegensatz zum Individualwillen des einzelnen. Die „Gesellschaft" führt keine selbständige Sonderexistenz. Organisatorisch aufgefaßt, geht sie im Staate auf.[6]) Wie der Staat entstanden ist, gehört nicht hierher. Jedenfalls ist er keine bewußte primäre Schöpfung, und ebensowenig ein rein natürlicher Vorgang. Die erste Staatsbildung ist zugleich Rechtsbildung.[7]) Wir können uns keine „Gesellschaft" ohne den „Staat" denken, menschliche Allgemeinzwecke können nur in ihm erfüllt werden.[8]) Aus ähnlichen Erwägungen folgert Jellinek, daß „Hingabe an den Staat sittliche Notwendigkeit" sein müsse. Wir setzen darum getrost nach solchen Betrachtungen an die Stelle der Gesellschaft den Staat und wollen nun die einzelnen sozialwissenschaftlichen Systeme nach ihrer Stellungnahme zu der Prinzipienfrage nach dem Verhältnis von Individuum und Staat gruppieren. Die Stellungnahme zu diesem Verhältnis zeigt zugleich deutlich die gesamte Weltanschauung des Autors.[9]) Wir scheiden die

Systeme in „individualistisch-atomistische“ und „sozial-universalistische“ (Jellinek). Für die ersteren ist das Individuum alles, Selbstzweck und der Staat (als die organisierte Gesellschaft) nur Mittel zum Zweck. Für die letzteren ist die Gattung, der Staat alles, Selbstzweck, das Individuum als bescheidener Teil des großen Ganzen nur Mittel zum Zweck. Die wichtigsten Systeme der ersteren — soweit sie von Einfluß auf die Entwickelung der individualistischen Staats- und Staatsinterventionslehre gewesen sind — sollen als I. Band einer „Sozialwissenschaftlichen Staatslehre“ in ihren Grundzügen in der vorliegenden Schrift dargestellt werden. Wir wollen keine zusammenhängende Geschichte bieten, sondern nur die wichtigsten Wandlungen des individualistischen Staatsideals betrachten und das Dogma in seiner Entwickelung verfolgen. Nur die Autoren interessieren uns, die Wesentliches zur dogmatischen Ausbildung des Individualismus beigetragen haben. Der II. Band soll die „sozialen“ Systeme und ihre Staatslehre behandeln; und als III. Band endlich soll der Versuch einer modernen ökonomischen Staatslehre, also ein dogmatischer Teil, sich den vorhergegangenen beiden historisch-kritischen Teilen anschließen. Das Ganze bildet alsdann eine **„Sozialwissenschaftliche Staatslehre“**, die den prinzipiell bedeutendsten Teil einer „sozialphilosophischen Propädeutik“ ausmachen soll. Wie ich mir in diesen Rahmen meine Staatslehre eingereiht denke, habe ich an anderer Stelle angedeutet, worauf ich hier verweisen darf.[10]) —

Bei der Wahl zwischen einer getrennten Darstellung der individualistischen und sozialen Doktrinen und einer zusammenfassenden, fortlaufenden, historischen Schilderung der Entwickelung der sozialwissenschaftlichen Staatslehre im allgemeinen habe ich mich für die erstere Darstellungsart entschieden. Gewiß, eine fortlaufende Geschichte hätte in reizvoller Weise „das Gesetz des Rhythmus“ — wie Herb. Spencer sagen würde — zeigen können, von dem das Verhältnis zwischen Individuum und Staat beherrscht ist, des Inhalts, daß sich Individualismus und soziale Staatslehre gegenseitig im wechselvollen Laufe der Geschichte abzulösen pflegen. Aber ich meine doch: der prinzipielle Unterschied und die stete Hervorhebung der verschiedenen Weltanschauung hätten unter solcher Darstellung gelitten; auf eine solche Hervorhebung kommt es mir aber in erster Linie an. Und darum wähle ich die Dreiteilung nach meinem obigen Schema und behandle zunächst für sich allein die

individualistische Staats- und Staatsinterventionslehre. Letztere wird das wichtigste Problem unserer Betrachtung bilden und uns somit hindern, in rein theoretische Spekulationen über Ursprung und Rechtfertigung des Staates zu verfallen. Wie der Individualismus über das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben gedacht hat, soll uns in erster Linie beschäftigen. Soweit die Philosophie die Sozialwissenschaft hinsichtlich der Staatslehre beeinflußt hat — das ist der Fall beim Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts (Kap. II) und bei der Lehre vom „Rechtsstaat" (Kap. V) — wird auch sie dargestellt werden.

Kapitel II.

Das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts.

Wer eine Geschichte „des ökonomischen Individualismus", auch nur den Grundzügen nach, schreiben will, darf auf keinen Fall ohne weiteres mit dem individualistischen System der Physiokratie beginnen oder gar mit dem der klassischen Schule. Denn beide Systeme sind nur aus ihrer naturrechtlichen Basis heraus verständlich, gerade aus ihr erklärt sich nicht zum geringsten Teil ihre negativistische und einseitig den Rechtszweck betonende Staats- und Staatsinterventionslehre. Hasbachs Verdienst ist es, auf diesen Zusammenhang zwischen Naturrecht und ökonomischem Individualismus in grundlegender Weise hingewiesen zu haben. Und darum wollen wir, bevor wir in die Darstellung der ersten nationalökonomischen Systeme eintreten, dem Naturrechte von Hugo Grotius bis David Hume eine kurze Betrachtung widmen. Wir wollen uns — so knapp als möglich — vergegenwärtigen, wie das neuere englisch-deutsche Naturrecht über das Rechts- und Staatsproblem gedacht hat und wie es zu jenem individualistischen Rationalismus gelangt ist, den wir von Grotius an bis zur deutschen Freihandelsschule immer wieder antreffen, und der es in erster Linie rechtfertigt, daß die folgenden Systeme unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet werden sollen.

Was verstehen wir unter „Naturrecht"? Einer seiner erbittertsten Gegner, Karl Bergbohm, definiert es als[1]) „jede Vorstellung von einem Rechte, das nicht mit dem positiven Satz für Satz, Institut für Institut . . . identisch sein, trotzdem aber den Anspruch haben soll, etwas für das Rechtsleben in näherer oder entfernterer Weise Maßgebendes . . . zu bedeuten." Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine Geschichte des Naturrechtes zu schreiben, nur mit wenig Zeilen möge der Zusammenhang des modernen Naturrechtes, das wir von Grotius an zu rechnen gewohnt sind, mit der antiken Philosophie angedeutet werden. Wie Ernst Laas einmal die gesamte Weltanschauung philosophischer Art in Plato-

nismus und Antiplatonismus (man möchte wohl besser sagen: Kritizismus und Dogmatismus) geteilt hat,[2]) so kann man die antike Rechtsphilosophie mit Recht in Stoizismus und Epikureismus teilen. Dieser Unterschied bleibt selbst noch in der neueren Zeit zu Recht bestehen, ja noch bei Herbert Spencer dient er als Klassifizierungsmittel. φύσει-θέσει und φύσει-νόμῳ sind die beiden charakteristischen Rechts- und Staatsanschauungen älterer und neuerer Zeit. „Natürliches Gesetz" und „menschliche Satzung"[3]) streiten miteinander um die Vorherrschaft. Die beiden antiken Richtungen unterscheiden sich folgendermaßen:[4]) Der Stoizismus hält nur das auf der Natur beruhende für „gerecht", während der Epikureismus von der Relativität aller Dinge ausgeht und Recht und Staat als konventionelle Institutionen rein utilitaristischer Art hinstellt. Recht und Staat entstehen dem ersteren als gottgewollte, aus der menschlichen Natur erklärliche Einrichtungen, dem zweiten als vertragsmäßige Zweckmäßigkeitsanstalten. Diese beiden antiken Richtungen leben in dem neueren Naturrecht und seiner Staatslehre wieder auf. Grotius und Locke folgen dem stoischen, Hobbes und Spinoza dem epikureischen Ideal. Erst Hume schwingt sich zu einer höheren Betrachtungsweise auf und leitet durch seine Erkenntniskritik zu Kant, durch seine Sympathieethik zu Smith hinüber. Für Epikur entsteht der Staat durch „*Sicherungsvertrag*"[5]) und diese grundlegende These verfechten auch die neueren Rechtsphilosophen, indem sie aus einzelnen Trieben des Individuums die Rechtfertigung von Recht und Staat deduzieren. Woher kommt es, daß in neuerer Zeit die antiken Rechtsideale wieder aufleben? Es erklärt sich, abgesehen von weniger bedeutenden Einflüssen, in der Hauptsache aus der Sehnsucht des 17. und 18. Jahrhunderts, ein *natürliches* System, nicht nur der Natur-, sondern auch der Geisteswissenschaften zu schaffen. Aus diesem allmächtigen Streben entsteht die Renaissance des Naturrechtes und durch seine Mittlung das „natürliche System" der Physiokratie. Um die Aufdeckung dieses Zusammenhangs hat sich Dilthey in feinsinnigen Arbeiten bemüht. Ihm zufolge ist das neue „natürliche System" durch das Zusammenwirken von drei sehr verschiedenen Ideenkreisen entstanden[6]): den religiösen Ideen, der römischen Stoa und der neuen Naturwissenschaft. Am bedeutendsten hat jedenfalls — auch eine der neuen Forschungen, die wir Dilthey verdanken — die römische Stoa eingewirkt, die von größtem Einfluß auf Hobbes,

Spinoza und Locke gewesen ist. Diese großen Rechtsphilosophen, die den rechtlichen Liberalismus geschaffen haben, leiten zu Quesnay, dem Schöpfer des ökonomischen Liberalismus, hinüber, der wieder auf das wirkungsvollste von dem durch die römische Stoa beeinflußten Shaftesbury befruchtet worden ist. So dringt das „natürliche System" in die neue nationalökonomische Wissenschaft ein. Und das gesamte „natürliche System" der Geisteswissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert wird beherrscht von den „allen Menschen gemeinsamen Begriffen, den natürlichen moralischen und religiösen Anlagen und ihrer hierauf begründeten natürlichen Theologie", mit einem Worte, von der allgewaltigen Lehre der römischen Stoa.[7]) Auch die Rechtswissenschaft bleibt von Grotius bis Kant spezifisch naturrechtlichen Inhalts, erst nach Kant beginnen sich Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie zu scheiden.[8]) Der metaphysische Dogmatismus des 17. und 18. Jahrhunderts erhält sich aber in dem ökonomischen Individualismus weit länger, als in dem rechtlichen, da die Reaktion des historischen Relativismus auf letzterem Gebiete weit früher mit ganzem Nachdruck einsetzt, als auf dem ersteren. Rationalismus naturrechtlicher Substanz und kritischer Historismus, individualistische und soziale Weltanschauung müssen sich immerdar begrifflich ausschließen. Wir halten jedoch fest, daß im 17. und 18. Jahrhundert sich der individualistische Rationalismus des „natürlichen Systems" auf dem Gipfel seiner Macht und seiner Blüte befand, und auch noch im 19. Jahrhundert, speziell auf dem Gebiete unserer Wissenschaft, von weitreichender Bedeutung gewesen ist. Sein Einfluß uud sein faszinierender Reiz reichen so weit, daß die scheinbar heterogensten ökonomistischen Systeme sich auf dem Boden des Naturrechts wieder zusammenfinden. Doch davon später noch ein Wort! Vorerst wollen wir kurz die großen Stoiker und Epikureer des 17. und 18. Jahrhunderts, die Neuschöpfer des Naturrechtes, einen Grotius und Hobbes, einen Spinoza und Locke und endlich einen Hume betrachten.

Der große niederländische Patriot, Republikaner und Völkerrechtslehrer, Hugo de Groot (1583—1645), ist stark von Bacon und seinem Rationalismus beeinflußt worden. Es erscheint uns das eigentümlich, weil doch zugleich die Lehre der Stoa in ihm mächtig war und ihn naturrechtlich deduzieren ließ. Der Widerspruch erklärt sich daraus,[9]) daß Grotius nur den Rationalismus, aber nicht die „Induktion" des großen englischen Denkers akzep-

tiert hat. Der englische Empirismus, der wichtigste Bestandteil in Bacons Weltanschauung — aber keineswegs der ausschließliche! — bleibt Grotius verschlossen. Die ausgesprochene Parteinahme Grotius' für die römische Stoa[10]) und ihre Lehre von dem supranaturalistischen, göttlichen Ursprung alles Rechts hindert ihn, utilitaristisch den letzteren zu erklären, wie Epikur, Hobbes und nicht zum mindesten Spinoza. Im übrigen folgert Grotius, wie vor ihm Aristoteles und Thomas von Aquino, die Notwendigkeit des Rechts aus dem Geselligkeitstrieb der Menschen, „aus der Soziabilität der Menschennatur" (Lu. Stein[11])). Alle Normen, die sich aus dieser Eigenschaft der menschlichen Natur ergeben, bilden das natürliche Recht.[12]) Aber es gibt noch ein anderes Recht, nämlich das bürgerliche Recht. Welche Aufgabe hat denn dieses zu erfüllen? Hat es in Kollision mit dem Naturrecht zu treten, im Bewußtsein seiner ihm eigentümlichen Aufgaben? Nein, denn seine Aufgaben beschränken sich eben darauf, den Bestand des Naturrechtes aufrecht zu erhalten, wenn es auch in seiner Macht liegt,[13]) es willkürlich zu beschränken. Diese scharfe Trennung zwischen natürlichem und bürgerlichem Recht zieht sich auch durch die anderen Systeme hindurch, wir werden ihr besonders wieder begegnen in der Lehre Quesnays vom ordre naturel und ordre positif. Wie ist nach Grotius der Staat entstanden? Aus selbstschöpferischer Macht? Nein, allein durch den Willen der einzelnen, die darum stets auf ihr Recht, auf ihr Individualinteresse dem Staate gegenüber pochen können.[14]) Was folgt daraus für die Interventionstätigkeit des Staates, soweit diese überhaupt bei Grotius berücksichtigt wird? Die Lehre, daß der Staat sich im wesentlichen auf den Schutz- und Sicherheitszweck zu beschränken habe; denn geht er darüber hinaus, so verletzt er die Interessen und Rechte der einzelnen Individuen, er verleugnet mit einem Worte seine eigenen Erzeuger, denn um ihren individuellen Interessen zu dienen, schufen sich die einzelnen den Staat als Hüter des Rechtes und Schirmherrn der Sicherheit, aber nicht als Gewalthaber, der ihre persönliche Freiheit und ihr individuelles Triebleben beeinträchtigen sollte. So entsteht der Staat nicht aus eigenem Rechtsgrunde, sondern aus der Summe der Willen der einzelnen und der Notwendigkeit ihrer friedlichen Koexistenz. — So ist die Staatslehre des Hugo Grotius individualistisch, sie inauguriert die den Kultur- und Wohlfahrtszweck ausschließende, unproduktive Interventionslehre. — Daß die



Staatslehre rein individualistisch sei, läßt sich ohne weiteres von dem Rechtsphilosophen des Absolutismus, dem Freund und Verteidiger der Stuarts, von Hobbes (1588—1679) nicht behaupten. Hobbes ist der erste große „metaphysische Politiker" — um den Ausdruck A. Comtes[15]) zu gebrauchen —, den das neue Zeitalter kennt. Sein Einfluß ist ein ganz gewaltiger gewesen, seine Argumente kehren noch bei Herb. Spencer wieder, (s. Kap. VIII) und seine sehr realistische, an die Lehre Epikurs anknüpfende Auffassung rechtlichen und staatlichen Lebens, die energische Betonung der Zweckmäßigkeitsgründe, sichern ihm unter den neuesten Utilitaristen noch heute einen großen Einfluß. Im Gegensatz zu dem Stoiker Grotius ist Hobbes ganz abhängig von Epikur und Lucrez, besonders von letzterem in seiner Staatslehre, während die stoische Affektenlehre ihn nicht unberührt gelassen hat.[16]) Hobbes großes historisches Werk ist die rechtsphilosophische Begründung des monarchischen Absolutismus und einer „sakrosankten Omnipotenz" (Lu. Stein). Hier ist er der Antipode Lockes, den wir als Schöpfer des rechtlichen Liberalismus als selbständigen Systems verehren. Hobbes kommt zu seinem Absolutismus als „der Weisheit letztem Schluß" durch rein utilitaristische Erwägungen. Der Staat ist ein notwendiges Übel, ein Vampyr, ein gräßliches Ungeheuer, ein „Leviathan". Die Individuen haben dieses Ungeheuer allerdings selbst herbeigerufen, damit es sie gegeneinander und die Ausartung ihrer egoistischen Triebe in einem Kampf aller gegen alle schützen solle, aber sie haben nicht geahnt, daß ihre individuellen Zwecke damit ein für allemal einem allmächtigen Gesamtzwecke, dem Leviathan, geopfert werden mußten. Hier zeigt sich der eigentümliche Widerspruch in Hobbes' Lehre, der uns daran hindert, ihn für den reinen Individualismus in Anspruch zu nehmen. Gewiß, der Staat ist ein künstliches Produkt, ist durch den Willen der einzelnen geschaffen worden, wie bei Grotius, nur aus anderen Gründen. Aber — nun kommt der Widerspruch! — die Individuen bleiben nach Vollzug des Staatsschöpfungsaktes nicht mehr die Hauptpersonen, nicht mehr die Selbstzwecke der staatlichen Existenz, sondern sie werden zu bloßen *Mitteln* zum Zwecke. Vor seinem Eintritt in den „*bürgerlichen*" Zustand war der Mensch ein wildes Tier, jetzt ist er ein gezähmtes geworden,[17]) da seine Begierden und seine Affekte im „*natürlichen*" Zustande alles zu vernichten drohten. Somit leiten sich die gesellschaftlichen Ver-

hältnisse aus den Eigenschaften der Individuen her.[18]) Der Staat ist auf Individualbeschluß erstanden, er ist „gemacht" worden. Er entsteht mechanisch, weil die menschliche Natur ihn gebieterisch mit Naturnotwendigkeit verlangt. Auch Hobbes kennt den Unterschied zwischen natürlichen und bürgerlichen Gesetzen. Die ersteren sind ihm ewig und unveränderlich, die letzteren wechselnder Natur. Aber Hobbes unterläßt es, eine scharfe prinzipielle Scheidung zwischen beiderlei Gesetzen durchzuführen. Wie später Quesnays Nachfolger die Bedeutung des ordre naturel, so haben umgekehrt Hobbes' Schüler die Bedeutung seiner bürgerlichen Gesetze überschätzt.[19]) Aber er ist nicht von der Schuld freizusprechen, selbst die Gefahr dieses Irrtums nicht beachtet zu haben. Im Naturzustande war das Individuum alles, einziger Selbstzweck, im Staat ist es nichts mehr, nur noch Mittel zum Zweck! Dieses ist eine unerträgliche Inkonsequenz, auf die wir notwendigerweise die Aufmerksamkeit lenken mußten. Es ergibt sich nämlich aus einer unbefangenen Würdigung dieser Theoreme Hobbes', daß er Individualist ist mit Bezug auf die Staatsbegründungslehre, dagegen starrer Staatsabsolutist und Antiindividualist hinsichtlich seiner Staatszwecklehre. Das Naturrecht glaubt gemeiniglich an eine Identifikation von Gesamt- und Einzelinteresse, (so auch bei Spinoza und Locke!) hier, bei Hobbes, liegt das Gegenteil vor. Für Hobbes ist ein Konflikt zwischen Gesamt- und Individualinteresse nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar wahrscheinlich, wenn anders nicht der Staat es versteht, alle einzelnen Interessen sich unterzuordnen. Gewiß, die Lehre Hobbes' scheint uns bei weitem richtiger zu sein als jene schiefe Harmonielehre, der wir auf Schritt und Tritt bei den einzelnen, individualistischen Systemen wieder begegnen werden, aber sie paßt nicht zu seiner Staatsbegründungstheorie vom schöpferischen Akt des Einzelwillens.

Hobbes ist demnach Individualist und Antiindividualist zu gleicher Zeit. Individualist, weil der Selbsterhaltungstrieb der einzelnen den Staat geschaffen, Antiindividualist, weil das Individuum diesem geopfert werden muß. Hobbes stellt sich dadurch zugleich in einen scharfen Gegensatz zu Spinoza, der meines Erachtens viel konsequenter als Hobbes vorgeht; denn bei Hobbes ist „das Mein und Dein nur durch den souveränen Willen bestimmt,"[20]) das Recht des einzelnen wird ihm geopfert, während Spinoza nur den „Kampf, aber nicht das Recht der Individuen"

(Kuno Fischer) durch den Staat beseitigen will. In Hobbes' Lehre reichen sich Individual- und Sozialprinzip die Hand, aber in einer unerträglichen Verquickung der Prinzipien. Und doch wurzelt Hobbes fest im Naturrecht, er ist für uns der eigentliche Schöpfer des Sozialvertrags, er und nicht Althusius, wie Gierke gemeint hat.[21]) Hobbes will selbstverständlich den Vertrag nicht historisch, sondern nur rationalistisch erklären.[22]) Er scheidet sich damit scharf von Locke und tritt näher an Kant heran, für den der Sozialvertrag ja nur als „Idee" in Betracht kommt. Aber Hobbes hat doch andererseits ganz besonders dazu beigetragen, jene Sozialvertragslehre als eine ewige Wahrheit hinzustellen. Es fehlt ihm jegliche historische Perspektive, es fehlt ihm auch der Blick für eine tiefere Lehre der Rechtsbegründung. Welches ist der Zweck des Vertrags, und somit auch des Staates? Sicherheit und Rechtsschutz! So geht in diesem Punkte Hobbes nicht über Grotius hinaus. Wir kommen zu folgendem Schluß: Hobbes ist ein Vertreter des Sozialprinzips als Schöpfer eines selbständigen „jus publicum",[23]) und — wie Toennies[24]) übertreibend meint — Vertreter eines Staatssozialismus (als solcher würde er in das zweite Buch meiner „Staatslehre" gehören!) er ist aber Vertreter des Individualprinzips in seiner Lehre von; der Rechtsbegründung und dem Staatszweck insofern, als er sich auf den Schutzzweck beschränkt und die individualistische Lehre vom Sozialvertrage verfochten hat. So bleibt ein Widerspruch in seiner Lehre bestehen, wie Kuno Fischer mit Recht ausgeführt hat. Denn Hobbes leitet alles gesellschaftliche Wesen aus den Eigenschaften der Individuen ab, opfert aber dem so begründeten Staat alle individuellen Interessen. — Dieser Widerspruch scheint mir bei Spinoza, (1632—77) dessen mechanische Weltanschauung weit exakter arbeitet, gehoben zu sein, wenngleich auch er nicht ganz frei von Widersprüchen ist, wie wir sehen werden. Aber seine Widersprüche lassen sich, wie ich glaube, ohne größere Schwierigkeiten lösen, während sie bei Hobbes bestehen bleiben.

Auch bei Spinoza ist der Staatsvertrag der einzige Ausweg, um sich einem Krieg aller gegen alle zu entziehen.[25]) Dieser Vertrag wird aus reinen Nützlichkeitsgründen abgeschlossen, nicht etwa, weil so das Recht als göttliche Institution am besten gewahrt bliebe. Die Lehre Epikurs und Machiavellis ist somit nicht ohne Einfluß auf Spinoza geblieben. Für Spinoza ist die Natur die Wirklichkeit, und da diese von einer mechanischen Kau-

salität geleitet wird, so herrscht auch im staatlichen Dasein mechanische Kausalität, ist doch dieses nur ein Ausfluß menschlicher Eigenschaften.[26]) Seine Staatslehre will natürlich und muß infolgedessen mechanisch sein. Wie das Zweckmoment in Spinozas Philosophie keinen Platz findet, so auch nicht in seiner Rechts- und Staatslehre. Hier öffnet sich die ganze ungeheure Kluft, die zwischen unserer heutigen modernen Staatslehre und jener naturalistischen des 17. und 18. Jahrhunderts liegt. Spinozas Staatslehre zeigt überall die Spuren vorkritischen Denkens, für ihn sind Staatsgesetze nichts weiter als eine Art Naturgesetze, es fehlt gänzlich der Freiheitsbegriff.[27]) Kennt man die menschliche Natur, so kennt man auch die Notwendigkeit staatlicher Existenz. Der Staat ist aus den Einzelwillen der Individuen entstanden, infolgedessen muß er diese Willen auch verwirklichen, er darf keinen mit jenen kollidierenden Sonder- oder Gesamtwillen besitzen, der mehr als die Summe aller Einzelwillen zu sein beansprucht. Die Staatslehre muß, da sie rationalistisch aus individuellen Entschlüssen heraus erklärt wird, schlechterdings rein individualistisch sein. Gewiß, die Naturrechte des einzelnen Menschen sind nicht völlig schrankenlos, sie finden nämlich ihre natürliche Grenze in den wohlberechtigten Interessen des anderen Individuums.[28]) Diese — vermeintliche — Harmonie aufrechtzuerhalten, ist die vornehmste Aufgabe der Staatsgewalt. Diese Harmonie bildet einen der wichtigsten Bestandteile des Naturrechts und hat sehr fruchtbar gewirkt. Sie wirkt in der physiokratischen Lehre des ordre positif, in dem Smithschen natürlichen System der Freiheit, dem Rechtsstaat Kants und Humboldts fort, bis zur Lehre der deutschen Freihandelsschule vom Staat als „Nachtwächter". Grotius hat sie bereits angedeutet, Spinoza und Locke vertreten sie auf das prägnanteste. Hobbes allein hat durch seine staatssozialistische Staatslehre diese Entwickelung zeitweilig unterbrochen. Spinoza geht in der nüchtern realistischen Weise eines Epikurs davon aus, daß jeder Mensch ein geborener Egoist sei. Im Naturzustande kann es zu keinem Frieden kommen, wenn ein jeder allein seinen selbstischen Trieben nachgeht. Anders im Staat, der es versteht, die Individuen zu bändigen und den Frieden zu sichern. So rechtfertigt sich der Eintritt in den bürgerlichen Zustand durch seine Notwendigkeit. Der Staat ist ein künstliches Produkt, „entstanden aus Not und berechnet auf das Bedürfnis".[29]) In dieser Staatsrechtfertigungslehre zeigt sich die nahe Verwandtschaft mit

Hobbes, den wir ja auch als Jünger Epikurs bezeichnet haben. Welches ist der Zweck des Staates? Es kann nur der Rechts- und Schutzzweck sein, da der Staat ja nur ein notwendiges Übel — notwendig, weil die an sich berechtigten menschlichen Affekte und Leidenschaften im Naturzustand zur gegenseitigen Selbstvernichtung führen müssen — und, um ein Wort Kuno Fischers zu gebrauchen, eine „gemeinschaftliche Lebensversicherung" ist. In seinem „Tractatus politicus" (Kap. I u. VII) drückt es Spinoza selbst aus: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staates". So kann ihm also kein Kultur- oder Wohlfahrtszweck vindiziert werden, da er mit dem Postulat der „vernünftigen Freiheit", die jedem Menschen eigen ist,[30]) kollidieren würde. Der Staat ist nur Rechtsordnung, nichts weiter! Er ist die Summe der Einzelwillen, die deswegen nicht — wie es bei Hobbes der Fall war — im staatlichen Zustand unterdrückt werden dürfen.[31]) Das ist der springende Punkt der ganzen Naturrechtslehre überhaupt: Es gibt keinen absoluten Gegensatz zwischen Gesamtwille und Einzelwille, zwischen Gesamtwohl und privatem Eigennutz! Wir werden diese Thesen fast bei allen individualistischen Staatslehren der späteren Systeme wiederfinden. Zugleich sehen wir jetzt klar den Unterschied zwischen Spinoza und Hobbes. Letzterer läßt das Naturrecht des Individuums im Staat völlig untergehen, der erstere will es aufrechterhalten und schützen („semper sartum tectum conservare") denn die Staatsgewalt: („imperii jus") „nihil est praeter ipsum naturae jus."[32]) — So meine ich mit Kuno Fischer und anderen, — ganz davon abgesehen, was richtiger ist: Hobbes oder Spinozas Lehre — daß Spinoza in seiner individualistischen Staatszwecklehre weit konsequenter als Hobbes vorgeht. Diese Auffassung ist jedoch stark bestritten. Landsberg und auch Bergbohm[33]) deuten die Spinozistische Staatslehre anders, ja letzterer meint sogar, daß man Spinoza in gewissem Sinne als „einen Leugner des Naturrechts" ansehen müsse. Das scheint mir nicht richtig zu sein und mit Spinozas eigenen Worten im Widerspruch zu stehen. Da Spinoza Recht und Macht grundsätzlich identifiziert,[34]) so ist es allerdings nicht ganz leicht, eine befriedigende Lösung zu finden. Aber diese Identifikation erfordert darum noch nicht die Existenz eines selbständigen kollektivistischen Staatsbegriffes. Sie zeigt eben nur, daß sich in der Lehre Spinozas Gegensätze vorfinden, die nicht zu einer höheren Einheit verschmolzen sind.[35]) Jedenfalls ist diese Einheit bei Spinoza aber insofern vertreten, als sich sein mechanischer

Kausalbegriff auch in der Staatslehre, die nichts als Naturlehre der Naturrechte der einzelnen ist, wiederfindet. Das Fehlen teleologischer Auffassung ist sein spezifisches Charakteristikum. „Die Politik wird zur Mechanik des Staates.“ [36]) Eine sittliche Staatsauffassung ist bei dem epikureisch beeinflußten Staatsphilosophen ausgeschlossen, da er nur mechanische Kausalitäten sieht und an Stelle einer zielbewußt strebenden Staatsgewalt lediglich einen von selbst funktionierenden Automaten setzt. So ist es in seiner Staatslehre, so ist es, abgesehen von seinem mystischen amor intellectualis, auch in seiner Ethik. Man kann darum meines Erachtens K. Knies wohl recht geben, wenn er meint, [37]) Spinoza habe „die Ethik aus der Ethik hinausgeworfen“. Wir merken uns demnach als die beiden Charakteristika Spinozistischer Rechts- und Staatsphilosophie einmal die Vertragstheorie und die Entstehung des Staates durch die Einzelwillen — und sodann die Vorherrschaft der Individualrechte auch im status civilis und die Identifizierung von Gesamt- und Einzelwillen. —

Von dem „Epikureer“ Spinoza, für den der Staat nur eine ebenso mechanisch verlaufende Fortsetzung des Naturzustandes ist, gehen wir zu Locke (1632—1704) über. Locke geht auch vom Naturzustande aus, dessen Mangel es ist, daß die menschlichen schlechten Eigenschaften, ohne den Willen einer höheren Autorität zu achten, wild gegeneinander wüten. Daher entschließen sich die einzelnen Individuen durch Vertrag, in den status civilis einzutreten, um die Rechte eines jeden einzelnen zu wahren. Der Staat hat die „natürlichen“ Rechte jedes Individuums zu schützen. Er hat die Rechtspflege unter sich und darf die Ruhestörer bestrafen. [38]) Hätte er eine größere Macht, so müßte er ja in die Individualrechte eingreifen müssen. Das ist nicht zulässig, denn das würde einen Verstoß gegen das oberste Naturrecht, das Recht auf Freiheit, bedeuten, das göttlichen Ursprungs ist. Hier zeigt sich also der idealistische Stoiker! — So wird auch bei Locke der Kultur- und Wohlfahrtszweck des Staates ausgeschlossen, da er mit den natürlichen Rechten der einzelnen Individuen sich nicht vereinigen läßt, und weil andererseits kein Widerspruch zwischen Gesamt- und Einzelwohl vorliegt (denn ersteres ist ja nur die Summe der letzteren), der ein Eingreifen der Staatsgewalt in die Individualsphäre, über den Rechtszweck hinaus, rechtfertigen könnte. Lockes Lehre von der persönlichen Freiheit stellt die klassische Reaktion gegen die Vergewaltigung des Indi-

viduums im absolutistischen Polizeistaat dar und legt den Grund zu dem sogenannten „rechtlichen Liberalismus“, der sich durch die französische und britische, individualistische Ökonomik später zum „ökonomischen“ Liberalismus fortbilden sollte. So stimmt demnach Locke mit Spinoza in der Forderung überein, daß die Rechte des einzelnen nicht durch den Eintritt in den Staat aufgehoben werden.[39]) Der Staat, durch Einzelwillen entstanden, bleibt stets potenzierter Eigenwille! So ist Locke der „Begründer“ der liberalen Staatstheorie[40]) und zugleich „der Vater des politischen und sozialen Individualismus,“[41]) besonders durch seinen zweiten „Treatise of Government“ geworden. Sein Einfluß reicht noch weit bis in das 19. Jahrhundert hinein, und wir werden sehen, daß Männer wie Prince-Smith, Faucher, Alexander Meyer im letzten Grunde noch mit den naturrechtlichen Argumenten des Lockeschen Systems operieren. Der Hauptgrund aber, warum jetzt durch Lockes Auftreten der Individualismus so siegreich sein Haupt erhebt, ist der, daß man die Rechte des Individuums nach Locke nicht mehr epikureisch, d. h. naturalistisch und utilitaristisch erklärt, sondern stoisch, d. h. als supranaturalistisch, als von Gott gewollt, und daher ewig und unveränderlich auffaßt.[42]) Locke kehrt zum Stoizismus zurück und sichert daher dem Individualismus einen ethischen Rückhalt. So sehen wir, wie sich das Naturrecht fortentwickelt und wie in immer höherem Grade der Individualismus zur Herrschaft gelangt: Hobbes geht von individualistischen Voraussetzungen aus, schafft aber einen Staatsabsolutismus, der damit in Widerspruch steht, Spinoza lehrt die Identifikation von Gesamt- und Einzelinteresse, für Locke ist das Individuum alles. Seine Bedeutung ist unermeßlich gewesen, zumal wir auch in ihm[43]) den Begründer der Arbeitswerttheorie zu sehen haben, der von großem Einfluß auf Smith, Ricardo und somit indirekt auch auf den Marxismus und seine einseitig schiefe objektive Wertlehre gewesen ist. So wirkt Lockes rechtlicher Liberalismus weit hinaus, viel weiter als Hobbes Sozialvertrag und Spinozas mechanische Natur-Staatslehre. Er gibt die rechtsphilosophischen Voraussetzungen, aus denen heraus der ökonomische Liberalismus der Physiokratie und der klassischen Schule sich entwickeln konnte. Die ethischen Voraussetzungen biet. aber nicht er, sondern ein größerer, der unmittelbare Vorbereiter des Kantschen Kritizismus und der

Freund Adam Smiths, der Schotte David Hume (1711—76), dem jetzt noch ein paar Zeilen gewidmet werden müssen.

Hume läßt den Staat in anderer Weise entstehen als seine Vorgänger. Er kommt nicht durch Vertrag, sondern durch Konvention, durch „stillschweigende Übereinkunft" (Vorländer) zustande. So entstehen Recht und Staat, deren Aufgabe es ist, die Güter der Individuen zu schützen. Diese Konventionslehre, die nichts von der Bedeutung des Zwangsmomentes wissen will, berührt uns sehr eigenartig und ist jedenfalls unhistorisch, was uns um so mehr befremdet, da wir in Hume auch einen der trefflichsten Geschichtschreiber des 18. Jahrhunderts zu respektieren haben. Hume denkt wohl historisch, indem er gegen die rationalistische Aufklärungsphilosophie zu Felde zieht, er bleibt aber, obwohl er die Dogmatiker als skeptischer Zweifler bekämpft, im Naturrecht stecken.[44]) Darum ist er kein produktiver Rechts- und Staatsphilosoph. Seine fortdauernden Verdienste liegen auf anderen Gebieten: auf erkenntniskritischem durch Begründung der Erkenntnis auf die „assoziative Gewohnheit"[44a]) und auf ethischem Gebiete, durch Aufstellung des „Sympathiebegriffes", den Adam Smith hauptsächlich von ihm übernommen hat. Dagegen ist Hume nicht imstande, trotz seinem historischen Empirismus[45]) das soziale Leben des Gesellschaftskörpers zu erfassen. Er befreit dafür die Ethik von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen und ist neben Shaftesbury der Begründer einer subjektivistischen Gefühlsmoral.[46]) Er wendet den Begriff der Sympathie auf die Erscheinungen des sittlichen Lebens an, das sichert ihm seine Stellung in der Geschichte der Ethik zwischen Hutcheson und Adam Smith.[47]) Wie dieser Sympathiebegriff später bei Smith sich konsolidiert hat, werden wir in einem der nächsten Kapitel (s. Kap. IV) sehen. Der Egoismus reicht nicht aus, um die „sozialen Tugenden" zu bestimmen, sondern es muß die Liebe zur Gesellschaft, die Sympathie als ethisches Grundprinzip anerkannt werden.[48]) Locke wirkt durch seinen Liberalismus, Hume durch seine ethischen Prinzipien auf den ökonomischen Individualismus ein, beider Lehren sind unbedingte Voraussetzungen für das erste nationalökonomische S y s t e m ![49])

Heutzutage wird oft über das Naturrecht und seine Entwickelung gespottet. Dabei vergißt man, daß man das Naturrecht noch nicht widerlegt hat, wenn man es rein historisch widerlegt.

Jellinek[50]) hat recht, wenn er als conditio sine qua non für eine gesunde Beurteilungsweise eine tiefgehende „Lehre von der rechtserzeugenden Kraft" fordert. Zwei Elemente bilden in ihrem innigen Zusammenhang das Recht, ein konservatives (positives Recht!) und ein rationales, vorwärtstreibendes (das Naturrecht).[51]) Jedenfalls muß man willig anerkennen, daß das Naturrecht von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen ist. An die Stelle theologischer Vorurteile ist auf allen Gebieten die unbefangene Forschung nach Gesetzmäßigkeit getreten. „Die Seele des 18. Jahrhunderts ist, untrennbar verbunden, Aufklärung, Fortschritt des Menschengeschlechts und Idee von Humanität ꝛc.",[52]) so sagt Dilthey. Mit anderen Worten: man muß die Macht großer bewegender Ideen in der Geschichte anerkennen. Das wird jedem Unbefangenen klar, wenn er sich z. B. die immense Wirkung des Lockeschen Liberalismus vergegenwärtigt. Ein „soziales Ideal" muß der sozialen Entwickelung vorschweben,[53]) weil sonst alle im Dunkeln tappen. Ohne ein soziales, auf inneres ethisches Leben gegründetes Ideal kein Fortschritt, keine Begeisterung! Der Fehler des Naturrechts liegt eben darin, daß man glaubte, dieses Ideal rein äußerlich rationalistisch bestimmen zu können (cf. auch Kap. X). Gewiß, wir verdammen heute den Doktrinarismus der aus den naturrechtlichen Systemen spricht, als völlig unkritisch, aber wir dürfen darüber nicht vergessen, „was die Menschenrechte für die Völker der Gegenwart geleistet haben."[54]) Das Naturrecht hat ungemein fruchtbar gewirkt, und durch seine Eingliederung in das „natürliche System der Geisteswissenschaften" im 17. und 18. Jahrhundert wird es zu „einer der merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes".[55]) Vor allem müssen wir uns eines stets vor Augen halten: Wir haben dem Naturrecht und seinem von sittlicher Begeisterung erfüllten Pathos große Errungenschaften der Kultur zu verdanken. Sie haben die Postulate von Freiheit und Recht übertrieben, sie haben sie aus dem allgemeinen Kulturzusammenhang, aus dem heraus sie allein erklärlich werden, herausgerissen, aber sie haben doch ihren ganzen scharfen Verstand und ihren großen literarischen Apparat zugunsten einer höheren Wertschätzung des Individuums und der Entfaltung seiner persönlichen Anlagen verwendet.[56]) Gewiß, das Naturrecht hat auch viel gefehlt. Es hat vor allem in unkritischer Weise Natur- und Geisteswissenschaften miteinander verwechselt und von einer „Natur der Dinge" gesprochen, die es

überhaupt gar nicht gibt. Die beiden größten Fehler des Naturrechts sind, wenn anders sie kurz zusammengefaßt werden dürfen: einmal die unhistorische Betrachtungsweise und die damit zusammenhängende mangelhafte Beobachtung der Relativität aller Dinge in der historischen Erscheinungswelt und dann die dogmatisch-metaphysische, unkritische Betrachtungsweise. Eberstadt faßt diese Fehler in die Worte „Antihistorismus und Rationalismus" [57]) zusammen. Der Antihistorismus ist mit dem Naturrecht auf das innigste verknüpft; denn das Naturrecht verzichtet auf historische Betrachtungsweise, es ist ihm völlig irrelevant, ob seine Lösungen mit den realen Tatsachen übereinstimmen oder nicht. Es will nur rein rationalistisch die sozialen Zusammenhänge gesellschaftlichen Lebens erklären. Das Naturrecht huldigt einem „Idealtypus" (Jellinek) des Staates, es will den Staatszweck in einer für ewige Zeiten gültigen Weise erklären. Daher sein großer, metaphysischer Apparat! Es will das Problem der Staatszweckbezeichnung in absoluter, unrealistischer Weise lösen. Daher die abstrakt-doktrinäre Selbstbeschränkung der Staatswirksamkeit auf den Rechts- oder Schutzzweck! Es fehlt dem Naturrecht eben völlig die historische Perspektive, die auf absolute Lösungen des Staatszweckproblems in richtiger Selbstbescheidung verzichtet und erkennt, daß der Zweck sich „wandelt". [58]) Damit hängt der Aberglaube zusammen, daß der Staat eine „bewußte, primäre" Schöpfung sei. Erst die historische Rechtsschule und die historische Nationalökonomie haben diesen Aberglauben zerstört.

Bis dahin ist aber das Naturrecht von der größten Bedeutung für die individualistische Ökonomik gewesen. Der Gesellschaftsvertrag kehrt im Anarchismus wieder (s. Kap. VI), nur daß er beliebig kündbar geworden ist (so bei Hooker und Godwin). Der Kommunismus und auch das scheinbar ganz heterogene Manchestertum gehen mit ihren letzten Voraussetzungen auf den naturrechtlichen Rationalismus eines Hobbes, eines Spinoza und vor allem eines Locke zurück. Es ist wunderbar, wie viele, auf den ersten Blick ganz verschieden scheinende Ideale mit dem Naturrecht verknüpft sind. Hobbes' Absolutismus und die Menschenrechte der großen, französischen Revolution stammen aus der nämlichen Quelle, dem rationalistischen Naturrechte, das alles auf die Vernunft und ihre unfehlbaren Postulate zurückführt. [59]) Wir merken uns als Grundzug dieser eigenartigen Konzeption des menschlichen Geistes jenen Zug, der am fruchtbarsten, und wir

dürfen wohl auch sagen, am verhängnisvollsten gewirkt hat: Der Staat ist aus Individualentschluß hervorgegangen, darum muß er, will die Lehre konsequent sein (wie sie z. B. bei Hobbes es nicht ist!), das Zeichen seiner Herkunft auf ewige Zeiten an sich tragen; d. h. er darf auch nur individualistischen Zwecken dienen.[60]) Durch die naturrechtliche Vertragstheorie leitet sich die Gemeinschaft von dem Individuum her, daher muß sie unselbständig bleiben und kann keine dem Individualrecht scharf entgegengesetzte Sonderexistenz führen. Die Staatslehre des Naturrechtes ist atomistisch und unorganisch, sie vernachlässigt das Ganze über den Teilen. Die Teile gehen nicht organisch im Ganzen auf, sondern führen ihre alte Existenz des Naturzustandes, auch im status civilis, weiter.

Der ökonomische Liberalismus.

Kapitel III.

Die physiokratische Schule.

Wir haben in dem vorigen Kapitel auseinandergesetzt, daß die Staats- und Rechtslehre des Naturrechts von einer individualistischen-rationalistischen Grundlage ausgeht. Wir haben in ihm zugleich den Ursprung des Liberalismus kennen gelernt, wie er sich vor allem in dem Systeme eines Locke präsentiert. Besitzen wir nun auch schon aus der früheren Zeit, besonders der des Merkantilismus (wie wir im zweiten Bande sehen werden) gar viele vortreffliche Untersuchungen über einzelne ökonomische Erscheinungen und Begriffe, so können wir hier doch nicht von Nationalökonomie als Wissenschaft, von einem System reden. Als den eigentlichen Begründer unserer Wissenschaft haben wir vielmehr Quesnay, das Haupt der physiokratischen Schule, anzusehen. Seitdem uns August Oncken die Werke dieses Altmeisters und die historisch-philosophische Bedeutung seines Systems neu erschlossen hat, seitdem Männer wie Hasbach die innige Verknüpfung seiner Lehren mit dem Naturrecht und der englischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts aufgedeckt haben, ist für uns Quesnay der Begründer der Nationalökonomie als Wissenschaft. Er, und nicht Petty, wie z. B. Fitzmaurice und Brentano, nicht James Stewart, wie Hasbach anzunehmen scheint, und auch nicht Cantillon, wie Jevons und Higgs meinen! das ökonomische System der physiokratischen Lehre und die Lehre Smiths und der britischen Ökonomik, bilden zusammen den „ökonomischen Liberalismus und Individualismus" (Ad. Wagner), zu dem als ergänzendes, aber vollwertiges Glied die Lehre vom „Rechtsstaate", die Lehre von der Nichtintervention des Staates in das Wirtschaftsleben, hinzukommt. Die gemeinsame Wurzel dieses ökonomischen Liberalismus ist aber das Naturrecht und die individualistische, metaphysisch-dogmatische Staats- und Rechtslehre,

die wir darum im vorigen Kapitel wenigstens einer kurzen Prüfung unterziehen mußten. —

Wie wir schon in der Einleitung bemerkten, betrachten wir es nicht als unsere Aufgabe, die physiokratische Lehre hier schematisch darzustellen. Wir verzichten darauf, das Tableau économique zu erläutern oder die Lehre vom produit net oder vom impôt unique darzustellen, uns interessiert hier nur die Staats- und Staatsinterventionslehre des physiokratischen Systems. Ehe wir uns jedoch ihr zuwenden können, müssen wir die allgemeine individualistische Weltanschauung unserer Lehre prüfen, denn nur aus ihr wird die Staatslehre verständlich sein. Wie wir die Staatslehre des Marxismus nicht verstehen können, ohne die naturgesetzliche, mechanische Auffassung des ökonomischen Geschehens erläutert zu haben, so müssen wir auch hier diese metaphysischen Grundlagen unserer Lehre vorerst betrachten.

1. Die physiokratische Lehre glaubt an wirtschaftliche Naturgesetze, die das soziale Geschehen beherrschen. Diesen „lois naturelles" ist alles wirtschaftlich-ökonomische Geschehen willenlos unterworfen. Der Name „Physiokraten" lehrt uns eben nicht nur,[1]) daß unsere Ökonomisten die Naturprodukte, den Ertrag der Landwirtschaft als das Ziel der Volkswirtschaft und ihre schaffende Kraft auffassen, sondern auch, daß im Wirtschaftsleben Naturgesetze herrschen. Nur die Naturgesetze, das Naturrecht haben dem einzelnen zu befehlen, und ihm fügt er sich willig, weil es in seinem Interesse liegt. Im übrigen herrscht völlige Freiheit von einengenden Schranken, die Naturgesetze sind ewiger, unveränderlicher Natur, und aus ihnen entspringt jener zündende Optimismus, jene feurige Begeisterung und jenes ethische Pathos, das uns an den Schriften der Physiokraten so gut gefällt: denn wenn man die Naturgesetze der Volkswirtschaft einmal erkannt hat — und danach strebt ja vor allem die Lehre Quesnays — dann kann es kein Zurücksinken in die finstere Nacht des absolutistischen Polizeistaates mehr geben, der unsicher hin und her tastet, weil er nicht weiß, daß seine Gesetze nur eine Aufgabe hätten haben dürfen: nämlich sich den erkannten Naturgesetzen anzuschmiegen und sie in der Welt des ökonomischen Geschehens zu verwirklichen. Das Ideal, welches erreicht werden muß, wenn die natürlichen Gesetze zur unumschränkten Herrschaft gelangen sollen, ist der sogenannte „ordre naturel". Wir werden im zweiten Abschnitt dieses Kapitels, bei der Betrachtung der physio-

kratischen Staatslehre, näher auf seine Bedeutung einzugehen haben. Der ordre naturel, d. h. der Zustand der Volkswirtschaft, wie er den Naturgesetzen und dem Naturrecht entspricht, kann nur durchgeführt werden, wenn man jenen „Gesetzen" zum Siege verhilft. Der ordre naturel wird von physischen Gesetzen beherrscht, von deren Natur Quesnay folgendermaßen spricht:[2])

„Les lois physiques qui constituent l'ordre naturel le plus avantageux au genre humain, et qui constatent exactement le droit naturel de tous les hommes, sont des lois perpétuelles, inaltérables et décisivement les meilleures lois possibles. Leur évidence subjugue impérieusement toute intelligence et toute raison humaine, avec une précision qui se démontre géométriquement et arithmétiquement dans les détails, et qui ne laisse aucun subterfuge à l'erreur, à l'imposture et aux prétentions illicites." Wir dürfen diese naturgesetzliche Auffassungsweise des sozialen Geschehens und diese abstrakt-mathematische Methode nicht an der erkenntniskritischen Einsicht unserer Tage und ihrer scharfen Trennung geistes- und naturwissenschaftlicher Methoden zu kritisieren suchen, das wäre unbillig. Das 18. Jahrhundert, in dem das physiokratische System aus dem Naturrecht und dem individualistischen Rationalismus der Rechts- und Staatsphilosophen die Konsequenzen auch für das ökonomische Geschehen zieht, ist eine Zeit, in der nach Naturgesetzen gesucht wird. Eine Zeit, in der ein jeder, nachdem die Fessel dogmatischer Beschränktheit zerbrochen ist, nach Gesetzen des Daseins forscht. Hasbach sagt darum mit Recht:[3]) „Natur- und Geisteswissenschaften atmen im 17. Jahrhundert denselben Geist." Für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war es ein großer Fortschritt, daß dem Absolutismus der Herrscher, die willkürlich mit ihren Untertanen umsprangen, gezeigt wurde, daß es Naturgesetze sind, die alles ökonomische Geschehen regeln, und die man nicht verletzen darf, will man nicht den organischen Verlauf der wirtschaftlichen Entwickelung in einer nie wieder gut zu machenden Weise stören. Quesnay bewies, daß der „Bestand des Absolutismus nur auf Befolgung dieser Gesetze sich gründe" (Stephan Bauer).[4]) In dieser Rückbeziehung ökonomischer Entwickelung auf immanente Naturgesetze ist Quesnay stark von Shaftesbury beeinflußt worden, dem englischen Moralphilosophen und Gefühlsethiker, der zuerst — nach Hasbachs[5]) Meinung — „die teleologisch-mechanische Weltanschauung in der Lehre der menschlichen Gesellschaft heimisch zu

machen suchte. Es ist durchaus verkehrt, wie wir noch später sehen werden, der physiokratischen Schule und ihrem Meister Quesnay ethische Empfindung abzusprechen. Quesnay glaubte im Gegenteil eine große sittliche Aufgabe zu erfüllen mit seiner Statuierung der Naturgesetze, die nach seinem Dafürhalten weit besser — weil sie mit der menschlichen Natur und ihren natürlichen Trieben übereinstimmen — die Interessen des einzelnen und der Gesamtheit, die in echt naturrechtlicher Weise identifiziert werden, wahrnehmen können, als willkürliche Zwangsmaßregeln der Machthaber. Genau, wie später Kant in der Statuierung des „Rechtsstaates" und seiner Basierung auf die Vernunft ein wirksames Präservativ gegen willkürliche Maßnahmen des Polizeistaates gefunden zu haben glaubte. Wenn eine Maßregel der staatlichen Gewalt, wenn der „ordre positif" etwas anderes erreichen will, als die Naturgesetze des ordre naturel einzuführen, wenn er mit andern Worten über sein rein negative Kompetenz, den ordre naturel aufrechtzuerhalten, hinausgeht, so kann das nur zu schlimmen Folgen führen. Der Schweizer Iselin meint in dieser Hinsicht: „Darum bleibt dies eine große, wahre, niemals ungestraft zu verletzende Maxime: Lasset der Natur ihren Gang! O möchten wir diese goldene Regel den Herzen aller Fürsten und aller Minister einprägen können, die Erde würde bald eine andere Gestalt haben." So viel versprachen sich unsere Ökonomisten von der Einführung ihrer „lois physiques", von der Statuierung des agrikolen, physiokratischen Gouvernements. Andere, z. B. psychologische Faktoren, sprechen im Wirtschaftsleben nicht mit, denn, wie Mirabeau, wohl der größte physiokratische Doktrinär (als solcher ist er weit über den maßvollen Quesnay hinausgegangen), sagt:[6]) „La loi de la nature est la loi nécessaire et exclusive de la société." Diese Naturgesetze herrschen ganz allein über den Menschen, sonst ist er völlig frei, und alle Maßregeln, die mit seinem Naturgesetz nicht in Übereinstimmung sich befinden, darf das Individuum mit Recht als Willkür und frivole Verletzung natürlicher Rechte zurückweisen. Nun ist der Begriff des physiokratischen Naturgesetzes allerdings ein ganz abstrakter. Ein solches Naturgesetz könnte, falls es überhaupt erkenntniskritisch sich rechtfertigen ließe, wohl nur in einer Robinsonade, aber nicht in einer auf Rechtsnormen beruhenden staatlichen Organisation, unumschränkt herrschen. Die Naturgesetze bilden für die Physiokratie gleichsam eine Emanation des göttlichen Geistes, daher muß ihnen

unbedingt gehorcht werden. Mirabeau schreibt in diesem Sinne an seinen fürstlichen Gönner, den Markgrafen Karl Friedrich von Baden:[7])

„Voyons donc l'homme comme Dieu le voit et le veut, c'est-à-dire pleinement libre propriétaire de sa personne et de ses biens et n'en devant compte qu'à la nature.“ So ist der Mensch vollkommen unabhängig und untersteht nur der Natur, in deren Wesen es auch liegt, daß seine natürlichen Rechte nicht mit den natürlichen Rechten eines anderen kollidieren. Sie überwacht und schützt die Interessenharmonie aller Volksgenossen; man sieht: der naturrechtliche Glaube an den ursprünglich engelsguten Menschen bildet die unbedingte Voraussetzung für eine solche prästabilierte, ökonomisch-rechtliche Harmonie. Die Lehre selbst ist die erbittertste Reaktion gegen die Geringschätzung des Individuums, die sich der absolutistische Polizeistaat zu eigen gemacht hat, sie ist, mit einem Worte, die erbittertste Gegnerin des Staates als Selbstzweck, wie ihn der Merkantilismus auffaßte. So weise wie das Naturgesetz vermag kein legitimes Gesetz, keine staatliche Zwangsmaßregel, sei sie noch so gut gemeint, für den Menschen zu sorgen. Denn:[8])

„La loi de la nature donne à tout homme la propriété de sa personne, puisqu'elle le soumet à des besoins personnels.“

Diese naturgesetzliche Auffassungsweise alles volkswirtschaftlichen Geschehens hat nun aber eine Konsequenz, die sich auf den ersten Blick mit dem individualistischen, naturrechtlichen Zug in der physiokratischen Lehre, den wir gleich noch näher betrachten werden, nicht zu vertragen scheint: die Auffassung der Volkswirtschaft, wie sie die Physiokratie und besonders Quesnay pflegt, ist eine organische, nicht in dem Sinne einer schablonenhaften Analogie mit dem physischen Organismus, sondern in dem Sinne einer einheitlichen Zusammenfassung aller individuellen Kräfte in der sozialen Gemeinschaft. Das Naturgesetz sorgt dafür, daß ein jeder die gleichen Rechte hat wie der andere, und ein jeder uneingeschränkt von seinen Fähigkeiten Gebrauch machen und somit sich den größtmöglichen Genuß zu erringen suchen darf. Hasbach[9]) nennt Quesnay direkt den Schöpfer einer „den Organismus der Volkswirtschaft darstellenden und erklärenden Theorie“ und den „Begründer einer organischen Auffassung der Volkswirtschaft“. Das ist zweifellos richtig. Welche Lehre ziehen wir nun aus dieser organischen Auffassung? Die, daß Individualismus

und Naturrecht auf der einen Seite und organische Auffassung des sozialen Geschehens auf der anderen Seite keine unversöhnlichen Gegensätze sind. Wohl aber sind es Individual- und Sozialprinzip, wie denn auch die Physiokratie mit letzterem nichts zu tun hat. So haben wir ein lebendiges Beispiel für die in der Einleitung vertretene Behauptung, daß man wohl Individual- und Sozialprinzip als gegensätzliche wirtschaftliche Weltanschauungen, aber nicht individualistische und organische Auffassung, wie Dietzel es tut, einander gegenüberstellen dürfe. Wir werden später sehen, daß sich in einem modernen System (bei Spencer!) dieselbe Erscheinung: naturrechtlicher Individualismus, verknüpft mit organischer Auffassung, wiederholt. Wenn man die Lehre der Physiokraten über das Wirtschaftsleben und seinen gesetzmäßigen Verlauf bei ungestörter Einwirkung des Naturgesetzes eingehend prüft, so kommt man zu dem Schlusse, daß die Konstruktion bei aller apriorischen Übertreibung und bei allem Mangel erkenntniskritischen Rüstzeuges, das uns heute besonders empfindlich ist, doch etwas Großartiges und Erhabenes für sich hat. Man vergegenwärtige sich nur, welch großer Umschwung sich in der Anschauung vom Individuum vollzogen hat, seit den Tagen der Renaissance bis Hugo Grotius und von da bis zur Physiokratie. Wenn wir eines dem Naturrecht zu verdanken haben, so ist es eine höhere, sittliche Wertung des Individuums und eine verständnisvollere Erfassung der Aufgaben des einzelnen. Früher eine Willkür in der Auffassung der Staatsaufgaben sondergleichen und eine Behandlung des Individuums als Sache und nicht als Person, als bloßen Mittels zum Zweck. Jetzt ein gebieterisches Naturgesetz, das dem Gewalthaber von Gott gesetzte Grenzen zieht und dem Individuum eine freie Entfaltung sondergleichen gewährt. „So hat das Naturgesetz in dem physiokratischen System wieder eine Hoheit und Bedeutung gewonnen, die es in dem Lehrgebäude der Stoiker besessen hatte“ (Hasbach)[10]. Das Naturgesetz verbietet eine willkürliche Einschränkung des Individuums, es vergißt freilich, daß es auch eine im Sinne des Gesamtwohls wohltätige Einschränkung geben kann. Doch das hängt mit der bereits oben kurz angedeuteten Identifikation von Einzel- und Gesamtinteresse zusammen.

Wir haben als ersten Grundbegriff der physiokratischen Lehre den der „lois physiques qui constituent l'ordre naturel“ kennen gelernt. Der eigentliche ökonomische Grundbegriff schließt sich

diesem unmittelbar an, erklärt er sich in seiner Machtvollkommenheit doch nur aus der Statuierung von wirtschaftlichen Naturgesetzen. Ich meine den Begriff der freien Konkurrenz, der „concurrence libre et immense“, wie sie Quesnay nennt. Wenn das Naturgesetz allein herrscht im Wirtschaftsleben und unumschränkte Freiheit des Individuums fordert, so kann das natürlich nur durch freien Wettbewerb aller sich vollziehen. Denn die freie Konkurrenz führt alles zu einem harmonischen Ende . . .[11]) „La police naturelle du commerce est donc la concurrence libre et immense, qui procure à chaque nation le plus grand nombre possible d'acheteurs et de vendeurs, pour lui assurer le prix le plus avantageux dans ses ventes et dans ses achats.“ Man sieht hier schon den letzten Grund, warum die Physiokratie in ihrer Wirtschaftspolitik für Freihandel eintritt, es ist eine Überzeugung von der durch die freie Konkurrenz geschaffenen natürlichen Harmonie, die sich nicht auf die innere Entwickelung eines einzelnen Landes beschränkt, sondern ihre Geltung auch, beeinflußt durch die bereits seit Hugo Grotius im Schwunge befindliche Lehre von einer internationalen Arbeitsteilung, auf die Beziehungen verschiedener Länder zueinander ausgedehnt wissen will. Diese unumschränkte Herrschaft der freien Konkurrenz (la pleine liberté de concurrence) verbietet dem Staate, wie wir später näher ausführen werden, in das Wirtschaftsleben einzugreifen. In der naturgesetzlichen Auffassung der Wirkungen einer durch nichts gezügelten freien Konkurrenz und dem dadurch gerechtfertigten Optimismus werden wir die Erklärung für die unfruchtbare und negativistische Staatslehre der Physiokratie zu suchen haben. Ein Eingreifen des Staates behandelt die Volksgenossen stets ungleich, die freie Konkurrenz behandelt sie stets gleich, das ist für den Physiokraten der eklatante Unterschied zwischen einem durch nichts beeinträchtigten ordre naturel und einem durch künstliches Eingreifen der obrigkeitlichen Zwangsgewalt in Daumenschrauben gepreßten ordre positif. So erscheint „bei Quesnay (und wir fügen hinzu: bei den Physiokraten überhaupt) die unumschränkte Konkurrenz . . . als das wahre Heilsprinzip zur Herstellung jenes natürlichen Gleichgewichts im Verkehr“ (Aug. Oncken).[12]) Der blinde Optimismus, der sich aus dem Glauben an eine naturgesetzliche Regelung des sozialen Geschehens durch die freie Konkurrenz entwickelt, sieht nichts von den verderblichen Wirkungen der freien Konkurrenz, er identifiziert,

wie fast alle individualistischen Apostel des unumschränkten Wettbewerbs, ohne weiteres den im Wirtschaftskampfe Unterliegenden mit dem wirtschaftlich Untauglichen, mit dem Trägen und Ungeschickten. Erst einer mehr psychologischen Wertung der neueren sozialpolitisch-historischen Schulen war es vorbehalten, auf die gar düstere Kehrseite freier Konkurrenz aufmerksam zu machen und dem Staate den Schutz des wirtschaftlich Schwächeren als wichtige Aufgabe zu vindizieren. Ganz besonders charakteristisch für die physiokratische Anschauung über freie Konkurrenz und für ihren Optimismus ist auch folgende Bemerkung Schlettweins, des bekannten deutschen Anhängers der Physiokratie und Ratgebers Karl Friedrichs von Baden:[13])

„Die Wirkungen einer ganz uneingeschränkten Konkurrenz von Käufern und Verkäufern sind die beständige Vergrößerung der Masse der Genießungen und das unaufhörliche Wachstum des Menschenglückes."

Man sieht: es findet sich in dieser Lobpreisung des Wettbewerbs kein einziges Wort, daß die Folgen unumschränkter Konkurrenz auch sehr ungünstige sein können, daß der Gewissenlose über den Anständigen zu triumphieren vermag, oder dergleichen mehr. Noch deutlicher geht dieser feste Glaube an eine nahezu göttliche Regelung der Volkswirtschaft durch die Einrichtung der freien Konkurrenz, die allein den von Gott gewollten und mit den Trieben der menschlichen Natur übereinstimmenden ordre naturel zu schaffen vermag, aus folgenden Worten Schlettweins hervor, die zugleich ein treffendes typisches Beispiel für den abstrakten Doktrinarismus unserer Schule bieten:[14])

„Die uneingeschränkte Konkurrenz bringt keineswegs eine zu große Mitbewerbung hervor, sondern gerade diejenige, die durch das Interesse und durch die Fähigkeiten und Umstände der gewerbtreibenden Personen unveränderlich bestimmt wird. Sie stellt immer das vollkommenste Gleichgewicht zwischen Käufern und Verkäufern her . . . Nicht allein wohlfeile Preise und leichtes Kredit, sondern auch Vollkommenheit und Schönheit der Ware und Arbeiten sind Anlockung großer Kundschaft. Und das wirkt eben die uneingeschränkte Konkurrenz, daß jeder Arbeiter, jeder Warenverkäufer nach dem Maße seiner Fähigkeiten und seiner Lust seinen Arbeiten und Waren mit dem geringstmöglichen Aufwande alle Grade der Güte und Schönheit verschafft, durch welche sie eine oder mehrere Klassen von Käufern anziehen können . . ." Und weiter:[15])



„Die Freiheit der Tätigkeit, des Umsatzes und des Verbrauches, die ein wesentliches Stück der guten wirtschaftlichen Ordnung ist, gibt jedem Menschen Reiz und Eifer, immer mit dem kleinstmöglichen Aufwande und in der größten Vollkommenheit seine Arbeiten und Werke zu liefern, um bei der allgemeinen uneingeschränkten Konkurrenz der Arbeiter nach aller Möglichkeit, wo nicht allen, doch vielen es zuvorzutun." — So denkt sich Schlettwein — und diese Schilderung darf wohl als typisch für die Physiokraten überhaupt gelten — das segensreiche Walten einer uneingeschränkten, freien Konkurrenz. Warum legt die physiokratische Lehre nun dieser freien Konkurrenz eine so großartige Bedeutung bei? Weil sie allein den Naturgesetzen zum Siege verhilft, weil nur bei ihrem Bestande und ihrer uneingeschränkten Geltung das Naturrecht des einzelnen Individuums sich frei entwickeln kann. Wir kommen damit zu dem dritten für die Staatslehre wichtigen Punkte des Physiokratismus, zu der Lehre von den natürlichen und den gesetzmäßigen („légitimes") Rechten, zum naturrechtlichen Bestandteil des ganzen Systems, der uns später am besten und zwanglosesten die negativistische Staatslehre erklären kann.

Die Naturgesetze und die nach ihrer Erkenntnis eingeführte freie Konkurrenz wollen die Freiheit des einzelnen Individuums. Der naturrechtliche Grundbegriff, der selbstverständlich jeder positivistischen Begründung entbehrt und sich nur metaphysisch-dogmatisch rechtfertigen läßt, ist die „liberté entière et absolue", wie sie Quesnay nennt. Die Naturgesetze der Gesellschaft verlangen die Befreiung der Volkswirtschaft von einem willkürlichen prinzipiell unzulässigen Einwirken der Staatsgewalt, das Naturrecht verlangt die völlige Freiheit des Individuums, dessen eudämonistische Endziele zugleich auch das Endziel der gesellschaftlichen-staatlichen Entwickelung sein müssen. Quesnay unterscheidet, da er zugibt, daß das Individuum bei der Ausübung seiner Freiheit leicht mit den Rechten anderer Individuen kollidieren könne und darum stets als „ζῶον πολιτικόν" aufgefaßt sein wolle, zweierlei Rechte, die „droits naturels" und die „droits légitimes". Wie er sich diesen Unterschied denkt, und wie sich diese zweierlei Rechte gegenseitig zu beeinflussen und zum Teil zu hemmen haben, erklärt er folgendermaßen:[16])

„L'homme ne doit pas se considérer lui seul dans l'exercice et dans l'usage de sa liberté; il vit en société avec d'autres

hommes qui ont comme lui des droits qu'il doit respecter, et auxquels on ne peut guère préjudicier impunément: ces droits sont naturels ou légitimes: J'entends par droits naturels ceux que la nature même nous a assignés" . . . „Les droits légitimes sont ceux qui sont réglés par les lois que les hommes ont établies entre eux avec toutes les précautions nécessaires pour en assurer l'exécution." Mit dieser Klassifikation der Rechte in droits légitimes und droits naturels ist uns noch nicht gedient. Vor allem wissen wir über das Wesen und die Wichtigkeit des droit naturel, das von immenser Bedeutung für die gesamte physiokratische Weltanschauung ist, noch nichts Näheres. Um das zu erfahren, ist es notwendig, den berühmten Aufsatz Quesnays „Le droit naturel" näher zu betrachten, in dem die Prinzipien der „science économique" — wie Quesnay seine Wissenschaft nennt — niedergelegt worden sind, soweit sie mit dem Naturrechte im Zusammenhang stehen. Wie lautet seine Definition des „droit naturel"? „Le droit naturel[17]) des hommes peut être défini vaguement le droit que l'homme a aux choses propres à sa puissance." Dieses Naturrecht muß schrankenlos durchgeführt werden, weil es die „Gerechtigkeit" verlangt. Und was versteht Quesnay unter der Gerechtigkeit? „Si[18]) on me demande ce que c'est que la justice, je répondrai que c'est une règle naturelle et souveraine, reconnue par les lumières de la raison, qui détermine évidemment ce qui appartient à soi-même ou à un autre." Quesnay wendet sich alsdann im Verlaufe seiner Darstellung gegen einige Philosophen, welche nach seiner Meinung das Naturrecht nicht richtig aufgefaßt haben:[19]) „Quelques philosophes absorbés dans l'idée abstraite du droit naturel des hommes, qui laisse à tous un droit à tout, ont borné le droit naturel de l'homme à l'état de pure indépendance des hommes les uns envers les autres." Diese Philosophen gehen Quesnay zu weit, denn: „si l'on fait attention à la futilité de cette idée abstraite du droit naturel de tous à tout, il faudra, pour se conformer à l'ordre naturel même, réduire ce droit naturel de l'homme aux choses dont il peut obtenir la jouissance; et ce prétendu droit général sera dans le fait un droit fort limité" . . . „le droit naturel de chaque homme se réduit dans la réalité à la portion qu'il peut se procurer par son travail. Car son droit à tout est semblable au droit de chaque hirondelle à tous les moucherons qui voltigent dans l'air, mais qui dans la réalité se borne à ceux qu'elle peut saisir par son travail ou ses recherches

ordonnées par le besoin" . . . „le droit[20]) de tous à tout se réduit à la portion que chacun d'eux peut se procurer, soit qu'ils vivent de la chasse, ou de la pêche, ou des végétaux qui naissent naturellement." Wie denkt nun aber Quesnay über den Übelstand, der sich in einem Staate „de pure nature et d'indépendance" zweifellos einstellen würde, daß die Schwächeren von den Stärkeren und Brutaleren maßlos geschädigt werden können? Sehr optimistisch meint er:[21]) lorsqu'ils entreront en société et qu'ils feront entr'eux des conventions pour leur avantage réciproque, ils augmenteront donc la jouissance de leur droit naturel, et ils s'assureront même la pleine étendue de cette jouissance, si la constitution de la société est conforme à l'ordre évidemment le plus avantageux aux hommes relativement aux lois fondamentales de leur droit naturel."

Trotzdem bleibt aber eine gewisse Ungleichheit bestehen, das liegt ja auf der Hand, und wird auch von Quesnay keineswegs bestritten. Doch meint er, diese Ungleichheit habe ihren Grund in den Gewohnheiten, Leidenschaften, ja Vergnügungen der Menschen.[22]) „Cette inégalité n'admet ni juste ni injuste dans son principe; elle résulte de la combinaison des lois de la nature; et les hommes ne pouvant pénétrer les desseins de l'Être suprême dans la construction de l'univers, ne peuvent s'élever jusqu'à la destination des règles immuables qu'il a instituées pour la formation et la conservation de son ouvrage. Cependant si on examine ces règles avec attention, on apercevra au moins que les causes physiques du mal physique sont elles-mêmes les causes des biens physiques . . . ,si on calcule sans prévention, on verra que ces causes produisent infiniment plus de bien que de mal et qu'elles ne sont instituées que pour le bien; que le mal qu'elles causent incidemment résulte nécessairement de l'essence même des propriétés par lesquelles elles opèrent le bien." Das droit naturel, für das Quesnay so warmherzig eintritt, gilt nun nicht nur für den einzelnen, wie wir nach allem wohl geneigt wären, anzunehmen, da es für einen staatlosen, anarchischen, bloß „konventionellen" (Stammler) Zustand wohl geeignet erscheinen dürfte. Nein, Quesnay verlangt die Geltung der droit naturel ausdrücklich auch für die staatliche Organisation, für „les hommes réunis en sociétés sous une autorité souveraine". Daß sich hieraus für den Staat als vornehmste Aufgabe die Statuierung des ordre naturel und des droit naturel ergibt, wird

aus der Betrachtung der Staatslehre hervorgehen. Der Leser mag diese ausführliche und von abstraktem Doktrinarismus nicht freien Auseinandersetzungen Quesnays nur mit einiger Ermüdung verfolgt haben. Aber um klar erkennen zu lassen, welch' fundamentale Bedeutung der Begriff des droit naturel für das gesamte physiokratische System hat, war es dringend notwendig, den Altmeister selbst sprechen zu lassen. Außerdem können wir nur dann die jegliche ökonomische Intervention in das Wirtschaftsleben ablehnende physiokratische Staatslehre begreifen, wenn wir die Bedeutung der Naturgesetze, der freien Konkurrenz und nicht zum mindesten die des Naturrechtes für das soziale Geschehen, wie sie die physiokratische science économiqne lehrt, kennen gelernt haben. Eine naturwissenschaftlich-mathematische Betrachtungsweise, eine rein mechanische Methode und ein naturrechtliches individualistisches Ideal fordern naturgemäß eine ganz bestimmte Staatslehre, deren Grundzüge für uns jetzt schon feststehen. — Gewiß, Quesnay erklärt ausdrücklich — und da folgt ihm die gesamte physiokratische Schule — daß positive Gesetze absolut notwendig seien. Aber sie sollen sich eben möglichst darauf beschränken, von negativer Bedeutung zu sein, d. h. sie sollen in erster Linie darauf achten, daß der ordre naturel in seinem vollen Umfange zur Herrschaft gelange. Wie geschieht es nun am besten, daß der ordre naturel auch wirklich respektiert wird? Zweifellos dadurch, daß zunächst einmal ein jeder genau wisse, wie er denn eigentlich beschaffen sein muß, welcherlei Gesetze ihn vorschreiben, und wie denn eigentlich das Naturrecht des Individuums aussehe. Darum schreibt Quesnay als erstes positives Gesetz, als Fundamentalgesetz für alle anderen Gesetze, vor:[23]) „L'institution de l'instruction publique et privée des lois de l'ordre naturel qui est la règle souveraine de toute législation humaine et de toute conduite civile, politiquo, économique et sociale." Das Naturrecht hat eine große Aufgabe zu erfüllen; wenn es verwirklicht wird, gewährt es dem Individuum sowie der Gesellschaft die Möglichkeit, den größtmöglichen Genuß zu erstreben. Es gewährt allein Befriedigung des Glückseligkeitstriebes. Man sieht: dem Physiokratismus liegt der Eudämonismus der Aufklärungsphilosophie zugrunde, der übrigens — wie wir später sehen werden — ein Ferment aller individualistischen Strömungen, nicht zum wenigsten des Marxismus, ist. Quesnay fordert die Notwendigkeit des Naturrechts mit den folgenden Worten:[24])

„Il est donc évident que le droit naturel de chaqe homme s'étend à raison de ce que l'on s'attache à l'observation des meilleures lois possibles constituent l'ordre le plus avantageux aux hommes réunis en société."

So ergibt sich aus unserer kurzen Betrachtung der naturrechtlichen Elemente, die sich im physiokratischen System befinden, daß die Freiheit das höchste Gut und das oberste Gesetz ist, und daß die Naturgesetze und das Naturrecht ihre unabhängige Entwickelung in gleicher Weise fordern. Mirabeau[25]) nennt sie: „das erste göttliche und menschliche Gesetz und jede Gewalteinmischung in dieser Hinsicht muß von einem klugen und aufgeklärten Volke der Mordbrennerei, der Vergiftung öffentlicher Brunnen, ja dem Hochverrat gleichgestellt werden." Wir haben schon früher erwähnt, daß die Nachfolger Quesnays, vor allem Mirabeau und Turgot, die maßvollen Prinzipien Quesnays in extremer Weise überspannten, wir werden das nachher noch bei der Staatslehre wahrnehmen. Hier jedoch merkt man bereits den Doktrinarismus, die Bedeutung des ordre positif und der lois légitimes völlig zu leugnen und den ordre naturel in unveränderter Gestalt herzustellen. Der Freiheitsbegriff, der bei Quesnay trotz seiner metaphysischen Dogmatik ein erhebender und von großartiger kultureller Bedeutung wird, ist bei seinen Schülern und bei seinen Nachfolgern ein ganz abstrakter, doktrinärer und schablonenhafter geworden. Die Freiheit ist für sie in erster Linie die Mittlerin des größten Genusses für das einzelne Individuum. Gewiß, die Gesamtheit gedeiht auch dabei, kein Zweifel; denn das Interesse der Gesamtheit ist nichts weiter als die Addition aller Einzelinteressen. Ein Widerspruch liegt hier für den Physiokraten gar nicht vor. Wir wissen ja bereits und werden es im Laufe unserer Darstellung sehen, daß die Gleichstellung von Einzel- und Gesamtinteresse eine ebenfalls dem Individualismus eigene Grundstimmung ist, die ihren schärfsten Ausdruck später in der Rechtsphilosophie Schopenhauers und in der Staatslehre der deutschen Freihandelsschule finden sollte. Sie entstammt, wie wir ja in Kapitel II näher ausgeführt haben, dem Naturrechte. Für die innige Verknüpfung des Freiheitsbegriffes mit dem der Glückseligkeit zeugt die folgende, besonders charakteristische Äußerung Schlettweins:[26])

„Ohne die Freiheit in dem Gebrauche der Grundstücke, in der Tätigkeit und Arbeit, in dem Umsatze und Verbrauche der rohen Produkte sowohl als der verarbeiteten Waren ist die größt-

mögliche Vervielfältigung der Masse von Genießungen für die Menschen und der vollkommenste Genuß des Menschenglücks schlechterdings unmöglich." Hier wird schon leise angedeutet, warum der Staat seine Tätigkeit nicht auf die ökonomischen Verhältnisse ausdehnen dürfe, und in der Tat geht Schlettwein vom Freiheitsbegriffe, von einem abstrakten Schemen aus, um die Intervention des Staates als verhängnisvoll zu erklären. Wir kommen später darauf zurück. Aber nicht nur Schlettwein, nicht nur Mirabeau, sondern auch andere physiokratische Schriftsteller erklären eine Kontrolle und Modifikation des Einzelinteresses durch das Gesamtinteresse einfach für unsinnig. Ich nenne hier nur noch Mercier de la Rivière,[27]) für den das allgemeine Interesse nichts weiter als ein Rechenexempel einfachster Art, eben die Summe aller Einzelinteressen, ist:

„Au moyen de cette liberté qui est le véritable élément de l'industrie, le désir de jouir irrité par la concurrence, éclairé par l'expérience et l'exemple, vous est garant que chacun agira toujours pour son plus grand avantage possible et par conséquent concourra ... au plus grand accroissement possible de cette somme d'intérêts particuliers, dont la réunion forme ... l'intérêt général du corps social." Die historische Bedeutung des physiokratischen Systems in bezug auf die Fortsetzung und Übertragung der naturrechtlichen Ideen auf das ökonomische Geschehen ist nicht gering zu veranschlagen. Im Gegenteil: dem absolutistischen Staate, zumal der verrotteten Herrschaft der Bourbonen gegenüber, in Frankreich, bedeutet es einen gewaltigen moralischen Mut, das Naturrecht der freien Persönlichkeit zu preisen und den Staat mit seiner launischen Willkür und eingebildeten Allmacht in seine Schranken zurückzuweisen. Hasbach[28]) sagt mit Recht, Quesnay habe „die Lockeschen Lehren von dem ewigen Rechte auf Eigentum und Freiheit fortentwickelt zur Lehre von dem Naturrechte des Menschen auf wirtschaftliche Freiheit, wie er sie versteht." In einer knappen Formel kann man es ausdrücken: aus dem naturrechtlichen Liberalismus entsteht der politische und ökonomische Liberalismus. So sehen wir jetzt bereits, daß das Kapitel über das Naturrecht nicht überflüssig war, es hat uns die Wurzeln eines metaphysischen Gedankenaufbaues freigelegt, der noch heute eine bedeutende Rolle in gewissen Kreisen spielt, jedenfalls bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts hineingespielt hat. Der Gedanke des

Liberalismus stammt in seiner strafferen Formulierung aus England, diejenigen, die ihn in die Tat umsetzen wollten, sind Franzosen. Auch hier sind, wie so oft, „die Engländer die Männer des Gedankens, die Franzosen die der Tat," sagt Lu. Stein.[29]) — Es wäre völlig verfehlt, anzunehmen, daß dem Physiokraten ethische Prinzipien fehlen. Der Gedanke vielmehr, daß der ordre naturel mit seiner strikten Durchführung des droit naturel des einzelnen und der Gesellschaft zum Wohl und zur Versittlichung des Menschengeschlechtes beitrage, kehrt häufig in den physiokratischen Schriften wieder. Der Physiokrat denkt viel organischer, er denkt viel gemeinsinniger als Smith und seine Schule.[30]) Sein Ideal ist die Gerechtigkeit und die Freiheit der Persönlichkeit. Aber den Weg, wie diese Gerechtigkeit erreicht werden sollte, gab er falsch an, indem er von aprioristischen Konstruktionen und irrealen metaphysischen Begriffen ausging, indem er an eine naturgesetzliche Regelung alles wirtschaftlichen Geschehens glaubte, die ihm den offenen Blick für die Notwendigkeit eines staatlichen Eingreifens und einer segenbringenden, kulturellen Tätigkeit des Staates trüben mußte. Wie sich aus den geschilderten Grundprinzipien der physiokratischen Lehre: den lois physiques, der freien Konkurrenz und dem naturrechtlichen Freiheitsbegriffe eine negativistische Staatsinterventionslehre ergibt, wird jetzt zu zeigen sein:

2. Wir haben schon oben flüchtig die Unterscheidung Quesnays zwischen ordre naturel und ordre positif gestreift, soweit sie für unsere Darstellung der Naturgesetze und des Naturrechtes in Betracht kam. Wir müssen jetzt etwas ausführlicher auf sie zurückkommen, denn mit ihr steht und fällt die Staatslehre Quesnays, die sich insofern vorteilhaft von der Staatslehre seiner Nachfolger und Schüler unterscheidet, als jener eine Modifikation des ordre naturel durch den ordre positif zuläßt, während diese die Aufgaben des ordre positif einfach ignorieren oder sie kurzerhand mit denen des ordre naturel identifizieren. Quesnay geht davon aus, daß jeder Mensch einer rechtlichen Ordnung unterworfen sein muß, deren er zwei unterscheidet: den „ordre naturel" und den „ordre positif". Die Gesetze des ordre naturel sind dem Individuum immanent, sie bestehen von Anfang an, „sie sind . . . schon vor jedweder Bildung einer menschlichen Gesellschaft dem Universum im Schöpfungsakte eingeflößt worden" (A. Oncken).[31]) Diese Gesetze sind unveränderlich und beschäftigen sich mit einer Gesellschaftsorganisation, die, weil sie die

denkbar beste, mit den Trieben der Menschennatur übereinstimmende ist, von ewigem Bestande sein wird. Sie hat die Geltung eines allgemeinen Naturgesetzes. Diese ideale Rechtsordnung wird aber trotzdem bei ihrer Verwirklichung in der gesellschaftlichen Existenz auf einige Schwierigkeiten stoßen, die sich nur dadurch werden beseitigen lassen, daß der ordre positif es übernimmt, eine Organisation in der sozialen Gemeinschaft durchzuführen, die sich wenigstens soviel als möglich mit den ewigen, idealen Prinzipien des ordre naturel deckt. Somit sollen die Gesetze des ordre positif, die Gesetze des Staates eigentlich nichts weiter tun, als die allgemein anerkannten Grundsätze der natürlichen Ordnung, die ein jeder kennen muß — wie wir ja oben sahen — nicht zu stören, sondern sie vielmehr vor jeder unzulässigen Einwirkung von außen zu bewahren. Es wäre nun voreilig, anzunehmen, daß der ordre naturel, dessen Verwirklichung der ordre positif ja möglichst anzustreben hat, ohne weiteres gleichbedeutend ist mit einem Nichteingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben. Das ist nicht wahr, sondern auch Quesnay kennt gewisse Gebiete, so z. B. das des Geldwesens 2c., wo der Staat regelnd eingreifen muß.[32]) Allerdings sind ihm hier seine Schüler, vor allem Turgot, nicht gefolgt; und auch bei Quesnay sind diese Empfehlungen staatlicher Intervention ganz vereinzelt und beschränken sich eben auf Gebiete, die eine gewisse mechanische Regelung naturnotwendig fordern. Haben es doch selbst die deutschen Manchestermänner, ein Michaelis und ein Bamberger, nicht an allerlei Regeln und Befürwortungen des Einschreitens der Staatsgewalt auf dem Gebiete des Münz- und Bankwesens fehlen lassen. Das hat sie aber im übrigen nicht daran gehindert, sonst jegliche ökonomische Intervention des Staates auf das schärfste zu verurteilen. So auch hier. Wenn der ordre naturel unumschränkt zur Verwirklichung gelangt ist, dann bleibt für die positiven Gesetze keine andere Aufgabe übrig, als eine Kollision der Naturrechte der Individuen miteinander zu verhüten, ein Staatszweck, den man später, als er schärfer ausgeprägt wurde, „den Rechts- und Schutzzweck" genannt hat. Betrachten wir noch etwas genauer, wie sich Quesnay das Verhältnis von ordre naturel und ordre positif denkt. Die Gesetze des letzteren, die „lois positives" sind — um Quesnay selbst reden zu lassen:[33])

„Des règles authentiques établies par une autorité souveraine, pour fixer l'ordre de l'administration, du gouvernement,

pour assurer la défense de la société, pour faire observer régulièrement les lois naturelles, pour réformer ou maintenir les coutumes et les usages introduits dans la nation, pour règler les droits particuliers des sujets rélativement à leurs différents états . . ." und so fort. Wird durch den ordre positif, dem es also nicht an mannigfachen Aufgaben fehlt, nun nicht der ordre naturel gestört? Kann er noch tatsächlich verwirklicht werden, wenn der ordre positif eine nicht unbedeutende Kompetenz für sich in Anspruch nehmen kann? Ja, die Verwirklichung des ordre naturel ist die namhafte Aufgabe des ordre positif, und über sie darf der ordre positif nicht hinausschreiten. Der Kristallisationspunkt aller seiner Bemühungen wird stets der ordre naturel bleiben müssen. „L'autorité[34]) souveraine peut et doit, il est vrai, instituer des lois contre le désordre bien démontré, mais elle ne doit pas empiéter sur l'ordre naturel de la société." Interessant ist in diesem Satze auch die indirekte Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft, die man nicht als absolute Antipoden betrachten darf, stehen sie doch in innigster Wechselwirkung miteinander (cf. Kap. I). Doch das möge einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben anläßlich der Betrachtung eines andern Systems, das diesen künstlichen Gegensatz noch schärfer hervorhebt (cf. Kap. VII). Wenn der ordre naturel somit der unbeschränkte Gebieter auch im Staatsleben bleibt, so besteht eine gewisse prästabilierte mechanische Gesetzmäßigkeit des sozialen Geschehens. Für die ökonomistische Staatsintervention bleibt kein Raum. Denn die positiven Gesetze, die der Staat erlassen müßte, sind natürlich nur dann wirklich produktiver Natur, wenn sie auf wirtschaftlichem Gebiete einer Erscheinung zum Leben verhelfen können, wenn sie teleologisch den Lauf der Ereignisse zu beeinflussen vermögen. Doch davon kann im physiokratischen Staate gar keine Rede sein, weil der ordre naturel mit seinen Gesetzen göttlichen Ursprungs ein Eingreifen des Staates selbsttätiger Art nicht duldet. Herrschen Naturgesetze im sozialen Geschehen, so kann menschliche Willkür und somit staatliche Zwangsgewalt nur insofern etwas ausrichten, als sie sich nach den Gesetzen genau richtet und jede Störung oder Nichtbefolgung derselben verhindert. Mit anderen Worten: Mit dem Wesen des ordre naturel ist eine fruchtbare, aktive, neue wirtschaftliche Werte schaffende Tätigkeit des ordre positif unvereinbar. Bildlich gesprochen: der ordre positif ist der Schutzmann gleichsam, der darüber zu wachen hat, daß der ordre naturel sich

frei entfalten kann, und der alle eventuell störenden Einflüsse beseitigt. „Les lois positives[35]) qui déterminent dans le détail le droit naturel des citoyens, sont indiquées et réglées par les lois primitives instituées par l'auteur de la nature, et elles ne doivent être introduites dans la nation qu'autant qu'elles sont conformes et rigoureusement assujetties à ces lois essentielles.“ Oder auch:[36])

„L'équité interdit rigoureusement aux hommes le droit d'instituer arbitrairement des lois positives dans l'ordre de la société.“

Was hat nun der Staat zu tun, wenn der ordre naturel noch nicht verwirklicht worden ist? Erst unter den Einflüssen des Naturrechts und des englischen Rationalismus und Mechanismus (Shaftesbury) ist ja die physiokratische Schule zur Einsicht gekommen, daß ewige, göttliche Gesetze das soziale Geschehen ordnen, und daß alle diesen widersprechenden Organisationen nichts als willkürliches Menschenwerk, nichts als frivole Vergewaltigung der heiligsten Güter sind und den Keim des Verfalls in sich tragen. Somit hatte der Physiokratismus nicht nur sich die theoretische Aufgabe gestellt, die Einsicht in den ordre naturel allgemein zu verbreiten und die letzten mit ihm nicht zu vereinbarenden Schranken zu stürzen, sondern auch die praktische: den ordre positif so von allem Gesetzesballast und aller Staatswillkür des Absolutismus zu befreien, daß die natürliche Ordnung neu statuiert werden könne. Eine solch immense Aufgabe schwebte tatsächlich den physiokratischen Staatsmännern als Ideal vor, z. B. Turgot in Frankreich, sowie dem Markgrafen Karl Friedrich und Schlettwein in Baden. Die erste Aufgabe des neuen, den Naturgesetzen sich willig fügenden Staates wird demnach sein müssen,[37]) die bislang bestehenden „legitimen“ Gesetze alle insoweit aufzuheben, als sie dem ordre naturel und dem Naturrecht des Individuums und der Gesellschaft widersprechen. Die neuen positiven Gesetze, die alsdann erlassen werden müssen, sind nichts weiter als die Gesetze des ordre naturel. Somit hat der physiokratische Staat zwei Aufgaben zu erfüllen, zunächst eine negative: Abschaffung aller dem ordre naturel widersprechenden positiven Gesetze, und alsdann eine positive: die natürlichen Gesetze einzuführen. Sind diese erst einmal zur Herrschaft gelangt, so verschwindet die positive Aufgabe völlig, und es bleibt nur noch die negative Aufgabe bestehen: die Gesetze des ordre naturel vor jeder unberechtigten Einwirkung zu bewahren. Somit ist die Staatsinterventionslehre,

die sich aus diesen Voraussetzungen ergibt, rein negativer Art, sie ist, wie wir bereits sahen, allein auf den Rechts- und Schutzzweck basiert. Diese Auffassung der Lehre Quesnays ist von größter Bedeutung für die Zukunft geworden, sie findet sich später — mit wenigen Ausnahmen — stets auf das engste mit dem ökonomischen Individualismus verknüpft, so daß man — freilich nicht mit Recht — später geneigt war, schlechtweg Individualismus und Nichtintervention des Staates miteinander zu identifizieren. Maurice Block hat mit Recht auf das Verkehrte und falsch Generalisierende dieser Methode hingewiesen. Doch davon später! (Siehe Kap. IX.) Der oberste Gesichtspunkt ist demnach für den physiokratischen Staat keineswegs ein vages Glückseligkeitsideal, sondern die Aufrechterhaltung der Naturrechte. Dieser Auffassung huldigt später auch Condorcet,[38]) der sich durch Turgots Einfluß ganz von Voltaire und dessen Utilitarismus abwendet. Daß in diesem Ziel, das zweifellos an sich auch einen rein eudämonistischen Kern enthält, ein großer ethischer Gedanke liegt, kann nicht geleugnet werden. Wir sprechen später noch ein Wort darüber. Von einer „gesetzgebenden" Tätigkeit des Staates zu sprechen, ist in den Augen der Physiokraten eine contradictio in adjecto. Staat und positive Gesetzgebung schließen sich ohne weiteres begrifflich aus. Denn „es steht ihm nicht zu, Gesetze zu machen".[39]) Denn der Staat kann nie segensreich wirken, wenn er sich mit den Naturgesetzen in Konflikt setzt, die gebieterisch freie Entwickelung des Individuums und Freiheit des ökonomischen Geschehens verlangen. Die Möglichkeit — hier spielt der Eudämonismus mit hinein — des größtmöglichen Genusses vernichtet er ja durch sein Eingreifen, das einen Hohn auf die göttliche, ewige Ordnung bedeutet. Schlettwein verschmäht darum jegliche ökonomische Intervention der staatlichen Gewalt, indem er meint:

„Eine Verfassung in einem Staate aber, die ihrer Natur nach die Vergrößerung der Masse der Materialien des Menschenglücks irgendwo aufhält, und die dem Genusse derselbigen Grenzen setzt, ist, sie mag so alt sein als sie will, offenbar unvollkommen und verderblich, weil sie im Effekte das Gebot mit sich führt, daß die Menschen ihre Glückseligkeit nicht ununterbrochen erweitern und erhöhen, und die Mittel zu ihrer Glückseligkeit nicht ohne Unterlaß vermehren sollen." Die Voraussetzung für eine solche negative Interventionslehre ist eine naturrechtliche, von der schon öfters die Rede gewesen ist: die Gleichstellung des Privatinter-

esses mit dem Gesamtinteresse. Wenn jeder seiner Glückseligkeit nachgeht, entsteht kein Konflikt mit der Gesamtheit; denn diese ist ja nur die Summe aller einzelnen. Der Begriff der Pflicht fehlt unseren Rationalisten völlig, die Pflicht kann eben den einzelnen zwingen, um der Gesamtheit, um des Allgemeinwohls willen, seinem Glückseligkeitstriebe nicht nachzugeben, die Gesamtheit und ihr berufener Vertreter, der Staat, soll den maßlosen Egoismus des einzelnen zügeln und in eine Bahn leiten, die der Allgemeinheit zum Segen gereicht. Solche Argumente sozialen Denkens passen aber nicht in das individualistische System unserer Denker hinein; denn ihre höchste Weisheit ökonomischer Art ist, wie Quesnay es einmal ausgedrückt hat: „d'obtenir la plus grande augmentation possible de jouissance par la plus grande diminution possible de dépense."[40]) Dieses Ziel kann aber nur bei völliger Freiheit auf allen ökonomischen Gebieten erreicht werden. Eine Freiheit, die nur durch etwaige Kollisionen der natürlichen Rechte der Individuen miteinander gestört werden kann, für deren Ausgleichung der Staat, der Schutzmann mit Namen ordre positif, einzutreten hat. — Man sieht, in ein solches System mit naturrechtlichen und individualistischen Voraussetzungen paßt ein starrer Pflichtbegriff nicht hinein! Er würde auch auf das empfindlichste mit dem der „Freiheit" kollidieren. Quesnay hat nach dem Vorbilde der 36 von Sully aufgestellten maximes, die dieser Heinrich IV. präsentiert hat, seine Ansicht über die Regierung eines physiokratischen Staates in 30 Maximen[41]) zusammengefaßt („Maximes Générales de Gouvernement Économique d'un royaume agricole)", deren Grundkern etwa folgender ist: Alle Individuen der Gesellschaft unterstehen der souveränen Staatsgewalt (I). Die Nation muß jedoch über die allgemeinen Gesetze des ordre naturel genau unterrichtet sein (II). Die übrigen Maximen enthalten Vorschläge für die Steuerverhältnisse, die Einkommensverteilung, den Handel und das Gewerbe und so fort. Wir werden später noch kurz auf sie zurückkommen. Jedenfalls steht jetzt die Lehre Quesnays für uns völlig klar da: der ordre naturel soll im Staate seine Verwirklichung finden, und der ordre positif hat jeden feindlichen Angriff auf die natürliche Ordnung abzuwehren. Immerhin hat demnach der ordre positif eine Aufgabe zu erfüllen. Die Schüler des Altmeisters gehen einen Schritt weiter, wie Oncken wiederholt ausgeführt hat, und vindizieren dem ordre positif überhaupt keine Aufgaben mehr. Sie

kennen nur den ordre naturel, mit dem sich eine Staatstätigkeit irgendwie schaffender Art schlechterdings nicht verbinden läßt. In ihrem Staate herrschen nur die lois naturelles, und von den lois légitimes kann überhaupt keine Rede sein. Diese doktrinären Übertreibungen der Gedanken eines Meisters durch seine Jünger oder Nachfolger finden sich ja oft in der Geschichte und haben den nachprüfenden Kritikern häufig den Blick für die Unterschiede zwischen Meister und Nachfolger getrübt und nur zu oft die Schuld an den krassen Übertreibungen dem Meister vorerst zugemessen. So wird noch heute oft Colbert für die Fehler seines Nachfolgers Louvois verantwortlich gemacht, und so geht es Quesnay mit den extremen Formulierungen eines Mirabeau und eines Turgot. Man darf den oben angedeuteten Unterschied zwischen Meister und Schüler nicht übersehen und soll dem ersteren nichts in die Schuhe schieben, wofür er nicht verantwortlich ist. „Während der Staatsmann — nach Quesnay — einen Fuß in der natürlichen und einen in der positiven Rechtswissenschaft haben muß, haben sich die Jünger mit beiden Füßen in den ordre naturel gestellt und den ordre positif . . . vernachlässigt", so drückt es Oncken[42]) treffend aus. Das ist nun vor allem der Fall bei Mirabeau und dem Staatsmann der Physiokraten, Turgot. Beide neigen zum Radikalismus und extremen Doktrinarismus, beiden fehlt der Blick für das Reale, für das zunächst unter den gegebenen historischen Verhältnissen Erreichbare, beiden die Perspektive über die historische Kontinuität der Dinge. Kurz und gut: der wahre staatsmännische Instinkt trat bei beiden hinter dem abstrakten Buchstabenglauben an Bedeutung weit zurück. Mirabeau betrachtet die positiven Gesetze nur als „Detailbestimmungen des ordre naturel, welche außerhalb des Rahmens der Wissenschaft fallen."[43]) Turgot ist in seinen an sich aus edelster Begeisterung und sittlicher Humanität entsprungenen Reformen weit über das Ziel hinausgeschossen, er dachte nicht historisch-relativ genug, um sich mit brauchbaren, zunächst auch wirklich erreichbaren Reformen zu begnügen, er unterschätzte die konkreten Grundbedingungen der Volkswirtschaft und ihrer Organisation. Wenn je von einem Staatsmann, so kann man von Turgot sagen, daß „sein Charakterbild in der Geschichte schwanke". Im allgemeinen pflegen die Historiker günstiger über ihn zu urteilen als die Nationalökonomen. Einig sind sich aber beide in der rühmenden Anerkennung seiner sittlichen Integrität und seiner reinen, nur

dem Höchsten zustrebenden Persönlichkeit.[43a]) Oncken[44]) meint, Turgot hätte durch seinen Sturz die physiokratische Lehre disqualifiziert, jedenfalls hat er gezeigt, meines Erachtens, daß der „ökonomische Radikalismus" seiner Lehre sich praktisch nicht bewähren konnte, weil er die politischen Imponderabilien der nationalen Entwickelung übersehen hatte. Bedeutend milder urteilen dagegen über ihn Ingram,[45]) welcher ihn mit Rücksicht auf seine 1766 erschienenen „Réflexions" zu den Klassikern der Wissenschaft zählt, Sivers,[46]) der meint, „Turgot überrage sein Jahrhundert, obwohl er nur für sein Zeitalter tätig war", und einige andere Autoren. Das beste Urteil scheint mir (nach seinem jüngsten Biographen, J. Rae) Ad. Smith über Turgot ausgesprochen zu haben:[47]) „too simple hearted for a practical statesman, too prone, as noble natures often are, to underrate the selfishness, stupidity and prejudice that prevail in the world and resist the courte of just and rational reform". — Das Wort, das J. Rae noch hinzufügt: „unaquainted with the world and human nature" läßt sich auf die ganze physiokratische Staatslehre anwenden, der vor allem eine gründliche wirtschaftliche Motivenlehre fehlt. Sie beurteilten die Menschen als Engel, die den Naturgesetzen willig folgen und eine „Freiheit" nur im edelsten Sinne des Wortes erstreben. Die größten Denker haben sich somit durch das metaphysisch abstrakte Naturrecht fesseln lassen, das auf sie alle den größten Zauber ausübte. Selbst ein Kant hat ihm ja — allem Kritizismus zum Trotz — gehuldigt (s. Kap. V). Dabei war Turgot ein wissenschaftlich hochbegabter Kopf, wir feiern ihn noch heute als den ersten Begründer des „Gesetzes der drei Stadien", das von ihm St. Simon und von diesem wieder Comte übernommen haben.[48]) Die Nachfolger Quesnays, Turgot, Mirabeau, Mercier, Dupont de Nemours und andere werden nun zu den begeisterten Aposteln des berühmten oder, besser gesagt, des berüchtigten Wortes: „laisser faire, laisser passer", das die deutsche Freihandelsschule in seiner krassen Tragweite auch auf die soziale Frage angewendet wissen wollte, um dadurch die ganze Hohlheit dieses Wortes zu zeigen und ihm selbst den Garaus zu machen. Der Satz „laisser faire, laisser passer" wird zur Parole des neubegründeten ökonomistischen Liberalismus und seiner Staatslehre, und unter diesem Zeichen herrscht er unbezwungen jahrzehntelang, bis neue ökonomische Probleme seine Unfähigkeit der Lösung erwiesen und seine extreme Ablehnung einer Staatsinter-

vention als unfruchtbar verdammten. Oncken hat im Jahre 1886 den Ursprung der berühmten Sentenz aufgedeckt: Nach ihm[49]) stammt der erste Teil „laisser faire“ aus einer Versammlung von Kaufleuten, welche Colbert zusammengerufen hatte, um sie um Rat zu fragen. Da antwortete ihm ein gewisser Legendre: „laissez-nous faire.“ Literarisch tritt die Sentenz alsdann bei Argenson zuerst auf. Der zweite Teil „laisser passer“ ist später von Gournay, den man vor Onckens Forschung gemeiniglich als Urheber der Sentenz genannt hatte, in einer beiläufigen Redewendung hinzugefügt worden. So vermutet Oncken mit höchst scharfsinniger Argumentation. Wie dem auch sei, jedenfalls wird dieser Sinnspruch „laisser faire, laisser passer“ zum maßgebenden Prinzip für die Staatstätigkeit: Was heißt das? der Staat soll nicht in das Wirtschaftsleben eingreifen, weil er die natürlichen Gesetze nicht zu hemmen vermag und weil der ordre naturel mit mechanischer Exaktheit das ökonomische Geschehen regelt und dem Naturrechte des einzelnen und dem der Gesellschaft nur dann gerecht werden kann, wenn man ihm seinen Lauf läßt. Die Naturgesetze, die freie Konkurrenz und der naturrechtliche Freiheitsbegriff schließen in unerbitterlicher Konsequenz die ökonomische Intervention des Staates aus. Der Staat möge den ordre naturel schützen und integer zu halten suchen, er soll aber nicht an seine Stelle eine willkürliche Zwangsordnung setzen. Das hieße ja nichts weniger als die Natur selbst angreifen, ja als Gott, den Schöpfer der Natur, frech beleidigen! So ergibt sich als Ideal einer Regierung die folgende, um Dupont zu zitieren:[50])

„Tout gouvernement qui respectera et fera respecter le droit naturel des hommes, sera un gouvernement physiocratique. Ses fonctions ne seront pas pénibles, elles se réduiront à laisser faire à tous les hommes tout ce qu'ils jugeront convenable pour leur bien, qui leur sera toujours indiqué par leur intérêt, tant qui'ls s'abstiendront d'usurper sur les droits d'autrui, à rendre justice sur les plaintes de ceux qui prétenderont qu'on attente à leurs droits“ und so fort. Dieses Staatsideal predigt Dupont begeistert dem jungen Erbprinzen, Karl Ludwig von Baden, Karl Friedrichs Sohn und Erben. Der sogenannte „Wohlfahrtszweck“ des Staates wird demnach von der physiokratischen Lehre als mit den natürlichen Gesetzen des ökonomischen Geschehens unvereinbar, strikte abgelehnt, eine ganz erklärliche Reaktion gegen den Absolutismus des Polizei-

staates, für den das Individuum nichts, der Staat alles, das Individuum Mittel zum Zweck, der Staat hingegen Selbstzweck ist. Natürlich verfällt auch die physiokratische Lehre, ebenso wie die Staatslehre der Smithianer, einem entgegengesetzten Extrem, das liegt in ihren metaphysischen doktrinär-naturrechtlichen Voraussetzungen tief begründet. Jeder einzelne muß für sich sorgen, der Staat hat mit sozialer Fürsorge nichts zu schaffen. Schmalz, der „letzte Physiokrat", wie man ihn wohl genannt hat, und der erste Rektor der Berliner Universität, der auch in der Rechtswissenschaft eine bedeutende Stellung einnimmt, da er der erste war, „der die Kantischen Prinzipien, noch ehe Kant mit seinem Naturrecht hervortrat, auf das Naturrecht verwandte" (Landsberg)[51]) gibt diesem Dogma folgenden Ausdruck:[52])

„So ist . . . . die Vorsorge dafür, wie oder bei welchem Gewerbe die Menschen leben werden, keine Sorge des Staates, sondern jedes einzelnen selbst. Der Staat tut alles Gute, wenn er Freiheit des Gewerbes gewährt, und tut sehr viel Böses, wenn er diese stört." Näher spezialisiert hat diese negative Staatstätigkeit Dehm (Deutsches Museum, 1778)[53]), der die physiokratische Lehre in 21 Sätzen hinreichend prägnant dargestellt hat: „Alle Gesetze für die Förderung des Gewerbslebens, alle Auflagen auf fremde verarbeitete, eigene rohe Produkte sind unnütz und schädlich." Ein selbstverständliches Postulat ist daher für den physiokratischen Denker die Gewerbefreiheit, „die zur vollkommensten Gründung, Erhöhung und Erweiterung der Kunstindustrie notwendig ist" (Schlettwein).[54]) Sie gilt schlechthin als „unverletzliches Grundgesetz"[55]) Auch der Umsatz und Verbrauch der Produkte perhorresziert eine staatliche Intervention, weil damit dem Streben des einzelnen nach Glückseligkeit nicht gedient ist;[56]) nach unserer heutigen Auffassung eine flach eudämonistische Erklärung. Bekannt ist, daß die physiokratische Lehre nur eine einzige direkte Steuer als vernünftig empfiehlt, den impôt unique, eine Grundsteuer auf den „produit net". Wir bedürfen hier keiner weitern Auseinandersetzung über diese Steuer, weil sie mit der Staatslehre und ihren individualistischen-mechanischen Voraussetzungen in keinem direkten Zusammenhang steht, sondern nur mit der „agrikolen" Lehre von der alleinigen Produktivität der Landwirtschaft verknüpft ist. Fällt letztere Voraussetzung fort — und schon Adam Smith ist über sie hinausgeschritten — fällt auch die Forderung des impôt unique. Die Versuche der Einführung

dieser Steuer (1/5 vom produit net der Bodenbewirtschaftung) durch Karl Friedrich von Baden, in Dietlingen, Belingen und Theningen sind übrigens vollständig gescheitert,[57]) brauchen hier aber nicht geschildert zu werden, da sie prinzipiell mit der Lehre der Nichtintervention des Staates gar nichts zu schaffen haben. Das Postulat der Freiheit gilt nun keineswegs allein für die ökonomischen Verhältnisse eines einzigen Landes, nein, es gilt auch für die Beziehungen verschiedener Länder zueinander, vorausgesetzt, daß überall der ordre naturel durch die Regierungen verwirklicht worden ist. — Quesnay weist in seinen „Maximes générales“ ausdrücklich darauf hin:[58])

„On maintienne l'entière liberté du commerce“ oder „on n'empêche point le commerce extérieur des denrées du cru.“ Schlettwein[59]) meint, die völlig freie Getreideein- und -ausfuhr werde durch ewige Gerechtigkeit festgesetzt und sei das einzige Mittel, in jedem Staate nicht nur die Grundeigentümer zur einträglichsten Kultur zu reizen, sondern auch die Bürger und Fremde sogar zur Anlegung reicher Getreidemagazine für den Staat zu bewegen und dadurch allem Mangel an Lebensnotwendigkeiten zuvorzukommen. Nur ein ganz evidenter Notfall gestatte eine „Abweichung von dieser gerechten Freiheit“. In einem jeden Staate müsse der ausländische „Produkten- und Warenhandel“ aufs vollkommenste frei sein und kein Staat dürfe seinem „Mitstaate“ im Handel willkürliche Grenzen ziehen, wenn er nicht offenbare Ungerechtigkeit ausüben wolle. Man sieht aus diesem Referate der physiokratischen Lehre den unverfälschten Kosmopolitismus des ökonomischen Liberalismus, den wir gleichfalls als ein typisches Charakteristikum der meisten individualistischen Systeme auffassen können. Dieser Kosmopolitismus erklärt sich wie das laisser faire, laisser passer, aus der strikten Reaktion gegen den übertriebenen Prohibitismus der merkantilistischen Epoche. Für den Physiokratismus sind Schutzzoll und Freihandel keine bloßen politischen Mittel, sondern scharf ausgeprägte, prinzipielle Gegensätze. Mit dem Naturgesetz und dem dogmatischen Freiheitsbegriff unserer Schule ist somit ganz allein das Prinzip des Freihandels vereinbar, das auch mit dem Prinzip der freien Konkurrenz sich einzig und allein verträgt. So können wir auch hier beobachten, daß die Staatslehre der Physiokratie und somit die dogmatische Prinzipienfrage „Schutzzoll oder Freihandel“ auf das engste mit ihrer individualistischen-naturrechtlichen Weltan-

schauung verknüpft ist. Ferner ist zu beachten: Für unsere Schule ist das Staatsinteresse und infolgedessen der Staatszweck nur eine Summe aller Einzelinteressen und Einzelzwecke. Daraus folgt, daß Privat- und öffentliches Interesse stets naturgemäß zusammenfallen, woraus sich hinwieder ergibt, daß das, was für den Privaten am vorteilhaftesten erscheint, zugleich auch für die Gesamtheit, d. h. für den Staat, am vorteilhaftesten sein muß. Mit andern Worten: für den Physiokratismus sind — seiner individualistischen Auffassung zufolge — die Interessen des privaten Unternehmers zugleich auch die Interessen des Staates. Privat- und Volkswirtschaft können niemals miteinander in Konflikt geraten. Dieser fundamentale Irrtum, der so ganz verkennt — was freilich zu erkennen nur einer sozialen Staatsauffassung möglich ist —, daß die Interessen des Staates ganz andere sein können, wie die lediglich aus egoistischen Motiven entstehende private Tätigkeit des Individuums, und daß es für den einzelnen Staat zwingende politische und nationalwirtschaftliche Gründe geben kann, eine Handelsfreiheit einem andern Staate gegenüber abzulehnen, zieht sich wie ein Ariadnefaden durch den gesamten ökonomischen Individualismus: auch Manchestertum, Marxismus und deutsche Freihandelsschule sind kosmopolitisch in ihrer Staatslehre. Wir resümieren also: ein weiteres Charakteristikum der physiokratischen Interventionslehre (es lebt noch heute als das „Freihandelsargument" fort!) ist die Verwechselung von Unternehmer- und Gesamtinteressen und der daraus resultierende, alle nationalen Schranken durchbrechende Glaube an eine natürliche, internationale Arbeitsteilung! Beide ergeben sich konsequenterweise aus den Dogmen der wirtschaftlichen Naturgesetze und der unantastbaren ökonomischen Freiheit. Die „liberté entière et absolue" gilt eben auch für die Beziehungen verschiedener Staaten zueinander. Die Lehre von der internationalen Arbeitsteilung ist übrigens schon lange Zeit vor der physiokratischen Schule verbreitet gewesen, zu einer Zeit, als der absolutistische Polizeistaat auf der Höhe seiner Macht stand und sich das Naturrecht, die Erneuerung des antiken Stoizismus, erst bescheiden regte. Gustav Cohn („Colbert" in der Tübinger Zeitschrift, 1869) hat die Existenz der Lehre und ihre große Verbreitung im 17. Jahrhundert nachgewiesen, und Hasbach[60]) zeigt, daß sie (er nennt sie die „Lehre von der wirtschaftlichen Harmonie der Länder") bereits von Hugo Grotius aufgestellt worden ist. Einen ganz besonders kräftigen

Ausdruck hat ihr sein Sohn, Pierre de Groot, gegeben, und es wäre nicht uninteressant, dessen Lehre einmal mit dem modernen, freihändlerischen Argumente zu vergleichen, wie es von hervorragender Seite anläßlich des Zolltarifstreites 1901 ff. verfochten wurde. Man würde — so glaube ich — erkennen, daß man in diesem Punkte nicht über die Belege des 17. und 18. Jahrhunderts hinausgekommen ist, und daß der Stolz darüber, „wie herrlich weit wir es gebracht haben", sehr verfrüht ist. —

Die Staatsinterventionslehre der Physiokratie hat uns somit gezeigt, daß sowohl für die inneren als auch für die äußeren Beziehungen eines Landes das Prinzip des laisser faire zu gelten hat. Der Staat hat sich darauf zu beschränken, die ungestörte Geltung des ordre naturel zu garantieren. Aktiv in das Wirtschaftsleben eingreifen darf er nicht. Diese Staatslehre erklärt sich aus den volkswirtschaftlichen Theoremen, die wir im ersten Abschnitte dieses Kapitels auseinandergesetzt haben: den wirtschaftlichen Naturgesetzen, dem Postulat absolut freier Konkurrenz und dem naturrechtlich-metaphysischen Freiheitsbegriffe. Hinzu kommt die Identifizierung von Unternehmer- und Gesamtinteresse, von privat- und volkswirtschaftlichen Motiven, vom Glückseligkeitstrieb des Individuums und dem Gesamtwohl der Gesellschaft. Aber das laisser faire ist noch kein Instrument eines atomistischen Hochkapitalismus, sondern wird als ethisches Prinzip mit hoher Begeisterung und selbstloser Hingabe vorgetragen. Will man dem Freiheitsbegriffe der Physiokratie einen würdigen Begriff zur Seite stellen, so kann es nur der auf der Vernunft beruhende Freiheitsbegriff Kants, nicht der eines Bastiat oder gar jener der deutschen Freihandelsschule sein. Vor einer rein „krämerhaften" (Hasbach) Auffassung des volkswirtschaftlichen Geschehens, die der Schule Adam Smiths in gewisser Beziehung anhaftet, bewahrt den Physiokratismus seine organische Auffassung, die scheinbar im Widerspruch zu seinem Individualismus steht. Die Staatslehre ist, dem Charakter des ganzen Systems entsprechend, negativistisch und abstrakt-doktrinär. Es fehlt eben dem ökonomischen Dogmatismus, wie ihn Quesnay begründet hat, der *historische* Blick und die Einsicht in die Relativität aller Dinge. Dies Urteil wäre ein überhebendes, wenn es sich nur vom Standpunkte der modernen Schule aufstellen ließe. Das ist aber nicht der Fall. Denn schon Zeitgenossen der Physiokratie haben in zum Teil ausgezeichneter Weise auf den Absolutismus der

ökonomischen Problemlösung tadelnd hingewiesen. Ich nenne hier nur zwei Männer, Galiani und J. G. Schlosser, den Schwager Goethes, deren Kritik man teilweise noch heute beipflichten kann. Galiani war kein Reaktionär, der blind für die Schwächen des überspannten Merkantilismus eintrat, sondern seine Ansicht ging dahin, das zu tun „qu'une bonne tête comme celle du grand Colbert aurait fait aujourd'hui".[61]) Galiani weist auf die historische Kontinuität und die nationalen Besonderheiten der einzelnen Staaten hin und glaubt an die segensreiche Wirkung einer vernünftigen Staatsintervention. Desgleichen Schlosser, der „bedeutendste Gegner der Physiokratie in Deutschland", wie ihn Gothein[62]) genannt hat. Im II. Buche haben wir ihn eingehend mit Justus Möser, der ihn stark beeinflußt hat,[63]) zu würdigen. Schlosser hat auf das schärfste die naturrechtliche Anschauung der Physiokratie angegriffen und das Naturrecht überhaupt wirkungsvoll bekämpft.[64]) Mit seinem Tadel der Physiokratie, daß diese Hals über Kopf von der Gebundenheit zur Freiheit übergehen wolle, während es doch rätlicher sein würde, „wenn man Schritt vor Schritt zur Freiheit ginge",[65]) können wir unsere Darstellung der physiokratischen Staatslehre schließen, voll hoher Anerkennung für ihr reines Streben und ihre organische Weltanschauung, aber von Zweifeln hinsichtlich der negativistischen Interventionslehre erfüllt, deren Ablehnung aller ökonomischen Tätigkeit des Staates uns als verfehlt erscheint.

Kapitel IV.

Adam Smith und die klassische Schule.

Ich habe in dem vorhergehenden Kapitel, das sich mit dem ersten wissenschaftlichen System des ökonomischen Individualismus: dem Physiokratismus, beschäftigte, auseinandergesetzt, daß es unmöglich sein würde, die Staatslehre einer Doktrin zu verstehen, ohne sie auf die ihr zugrunde liegende Anschauungsweise, Methode rc. geprüft zu haben.

Somit wird es auch bei der Betrachtung der Lehre Adam Smiths und der ihm folgenden, sogenannten „Klassischen Schule" am richtigsten sein, erst einmal die wichtigen Prinzipienfragen, die sich eingangs einer Prüfung erheben, zu beantworten. Die Lehre Adam Smiths, Malthus', Ricardos, Says u. s. f. ist die klassische Prägung des ökonomischen Individualismus und Liberalismus. Sie hat sich — wie wir im Laufe der Darstellung sehen werden — unabhängig von der physiokratischen Schule entwickelt, aber sie ist aus derselben Weltanschauung, dem deutsch-englischen Naturrecht und der englischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts (Hume, Hutcheson, Shaftesbury) herausgewachsen, und aus dieser Weltanschauung erklärt sich ganz allein die individualistisch-eudämonistische Staats- und Staatsinterventionslehre, die als Hauptzweck des Staates den Rechts- und Sicherheitszweck anerkennt. Es wäre aber völlig falsch, wenn wir ohne weiteres der klassischen Schule (wir verstehen nicht darunter die „Apostel der freien Konkurrenz": Bastiat, Mill und Spencer!) den Vorwurf ödesten Manchestertums machen wollten. Das würde eine völlig unzulässige Generalisierung sein, wie wir sie bereits in der Einleitung a limine abgelehnt haben, als wir uns vor der Gefahr einer Konstruktion und einer schablonenhaften Einschachtelung der verschiedensten Doktrinen unter die Weltanschauung des Individualismus verwahrten. Gewiß, das Ergebnis wird sein: Die in der Hauptsache sich auf den Rechtszweck beschränkende Staatsinterventionslehre ist auf das innigste mit dem Individualismus verwachsen, gewiß, die Trieblehre Smiths und noch mehr die

seiner Nachfolger ist egoistisch, sein ethisches Prinzip der „Sympathie" ist, wie Hasbach erwiesen hat, übereinstimmend mit dem egoistischen, gierigen und alle edleren Regungen verschmähenden „private interest"; ein wirklicher Widerspruch zwischen seinen beiden Werken, der Moralphilosophie und dem „Wealth of Nations", liegt nicht vor, wie Skarzynski, Brentano und andere behauptet haben. Es wird jedoch zugleich aus unserer Darstellung hervorgehen, daß Smith gewisse Fälle anerkennt, wo der Staat in das Wirtschaftsleben aktiv eingreifen darf, und wo dieses Eingreifen weit über den sogenannten Rechtszweck hinausgeht. Aber diese Fälle bleiben Ausnahmen, die an dem grundsätzlichen Prinzip der Nichtintervention nichts ändern, uns aber die Anerkennung abnötigen, daß der Relativismus wenigstens nicht immer dem Dogmatismus unterliegt.

Der im Jahre 1776 erschienene „Wealth of Nations" ist ein literarisches Ereignis ersten Ranges gewesen, das muß auch heute noch billigerweise anerkannt werden. Buckle hat ihn bezeichnet:[1]) „in its ultimate results probably the most important book that has ever been written." Smith hat Vorgänger gehabt, wie Hume zum Beispiel, oder James Stewart, die bedeutender und origineller als er waren; er gehört zu jenen genialen Eklektikern, die es verstehen, die Weltanschauung, die eine Periode des Denkens und der Geistesgeschichte beherrscht, in ihrem innersten Wesen glücklich zu erfassen, und in scharf ausgeprägter Darstellung gleichsam die Kristallisation einer solchen Lebensauffassung für lange Zeit hinaus zu liefern. Smiths „Wealth of Nations" war der Extrakt aus dem Rationalismus der Aufklärungsphilosophie, dem Naturrecht, dem durch Locke begründeten rechtlichen Liberalismus, der englischen Moralphilosophie eines Hume und eines Shaftesbury und schließlich der naturgesetzlichen Auffassungsweise der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, einer Zeit der Vereinigung von Natur- und Geisteswissenschaften, einer Zeit ohne Verständnis für die tiefgreifenden Unterschiede zwischen beiden, kurzweg einer vorkritischen Periode. Somit hat W. Hasbach[2]) recht, wenn er Smiths ökonomisches Hauptwerk nennt: „eine im großen und ganzen vollendete Zusammenstellung alles desjenigen, was in Beziehung auf unsere Wissenschaft bis zum Beginn des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts gedacht und angestrebt worden war." Smith ist „ein im höchsten Grade rezeptiver Kopf."[3])

1. Der wichtigste naturrechtliche Bestandteil der physiokratischen Lehre ist der Begriff der „liberté entière et absolue“ (Quesnay), verbunden mit dem daraus resultierenden, eifrigen Eintreten für freie Konkurrenz. Gibt es nun in dem System Adam Smiths und der klassischen Schule einen „ordre naturel“, dem zum Siege zu verhelfen die einzige Aufgabe des „ordre positif“ ist? Smith wendet nicht den Unterschied zwischen gesetztem und natürlichem Recht an, aber auch für ihn ist die Erkenntnis einer „natürlichen“ Gesetzmäßigkeit, die unabhängig von menschlicher Willkür ist, von größter Bedeutung. Sie allein gibt die Gewähr für ein vernünftiges, soziales Geschehen und für eine maßvolle, administrative Tätigkeit der Staatsgewalt. Smith spricht in diesem Sinne von einem „obvious and simple system of natural liberty“.[4]) Was versteht er unter dieser natürlichen Freiheit, ist für sie gar keine Schranke zulässig? Die Antwort, die Adam Smith hierauf gibt, lautet ganz ähnlich wie die physiokratische: Ein jeder darf seinem eigenen Interesse nachgehen, ohne irgendwie gehindert zu werden, soweit er nicht die Interessen anderer verletzen sollte. „Every man,[5]) as long as he does not violate the laws of justice, is left perfectly free to pursue his own interest his own way, and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man, or ordre of men.“ Der einzelne darf nicht nur seinem „own interest“ oder „private interest“ nachgehen und es in der oben angedeuteten Weise auf das schroffste verfolgen, sondern er soll es sogar tun, weil es für das soziale Geschehen der Volksgemeinschaft zugleich von größtem Segen ist. Somit auch hier die Fiktion der Gleichheit zwischen Privat- und Gesamtinteresse, auf die wir später noch zu sprechen kommen werden. Das „private interest“ kollidiert niemals mit dem Gesamtinteresse, da dieses nur eine Summe der Einzelinteressen darstellt. Die Grundanschauung Smiths und seiner natural liberty ist demnach rein individualistisch und unorganisch. Aber trotz der obigen Definition, die eine große Ähnlichkeit hat mit der die Unfähigkeit des ordre positif, in das von Naturgesetzen beherrschte Getriebe des ordre naturel einzugreifen, charakterisierenden physiokratischen, ist die natürliche Freiheit keine ganz unbeschränkte und absolute.[6]) Denn die Staatslehre Smiths neigt mehr zum Relativismus und zum politischen Kompromiß, als die ihm vorangehende Lehre der französischen Physiokraten. Freilich wie Turgot und Mirabeau den ordre positif überhaupt vernachlässigten und somit gegen die

maßvollere Grundauffassung Quesnays verstießen, so sind ein Hufeland, ein Say und zum Teil auch ein Lotz über Smith hinausgegangen und haben die Aufgaben des Staates immer mehr auf die Erfüllung des Rechtszweckes eingeschränkt, bis endlich Bastiat und Mill, denen nebst Spencer ein besonderes Kapitel zu widmen ist, das laisser faire wieder in uneingeschränktem Maße verkündigt haben und somit über Smith zum naturgesetzlichen System zurückgekehrt sind. Welche Auffassung der wirtschaftlichen Entwickelung und der geeignetsten Entfaltung der individuellen und gesellschaftlichen Kräfte folgt nun aus dem System der natürlichen Freiheit? Wenn ein jeder das natürliche Recht besitzt, frei zu sein, d. h. seinem Egoismus die Zügel schießen zu lassen, so ist der beste gesellschaftlich-ökonomische Zustand derjenige, in dem die freie Konkurrenz die absolute Alleinherrscherin ist. Die freie Konkurrenz fördert den Fleißigen und Geschickten und verhindert das Aufkommen des Faulen und Ungeschickten. Sie ist demnach in jeder Beziehung in ihrer Wirkung von den für die gesamte Volkswirtschaft wohltätigsten Folgen begleitet. So die naturrechtliche und optimistische Auffassung der klassischen Schule! „In general, if any branch of or trade, any division of labor, be advantageous to the public, the freer and more general the competition, it will always be the more so“;[7]) daß die „competition“ zu einem brutalen Kampf aller gegen alle führen kann, wenn keine hemmenden und den wirtschaftlich Schwächeren, der durchaus nicht identisch zu sein braucht mit dem wirtschaftlich Untüchtigeren (man denke an das Verhältnis von Kapital und Arbeit und an das natürliche Übergewicht des ersteren!), stützenden Einflüsse hinzukommen, entgeht dem durch den naturrechtlichen Rationalismus getrübten Blick unserer Schule; er entgeht ihr nicht zum wenigsten, weil sie keine gründliche, psychologische Unterlage besitzt, und ihre Motivenlehre und ihre Ethik trotz dem scheinbar altruistischen Sympathiebegriffe Adam Smiths zum größten Teil selbstischer Natur sind, wie später zu zeigen sein wird. Die Verwandtschaft der physiokratischen und der Smithschen Schule ist demnach in diesem entscheidenden Punkte groß, nur daß bei den Physiokraten die naturwissenschaftlich-mathematische Methode noch viel schärfer zum Vorschein kommt und das soziale Geschehen zu einem rein maschinellen, mechanischen Betrieb stempelt. Die einzige Schranke, die dem ungestümen Egoismus des einzelnen Individuums gezogen ist, ist die „Gerechtigkeit“, die darüber zu

wachen hat, daß die Interessen eines jeden respektiert werden, und die jede Kollision der Interessen verschiedener ahndet. Die Kollision tritt aber nur dann ein, wenn jemand durch einen anderen daran gehindert wird, seinen Trieben nachzugeben, die ja, weil von Gott gewollt, nicht gehemmt werden dürfen. So beschränkt sich grundsätzlich die Staatstätigkeit auf den Zweck der Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit, wie der ordre positif.[8]) Der Unterschied ist nur derjenige, daß im politisch-wirtschaftlichen Leben wohl hin und wieder Modifikationen dieses starren Prinzips nötig werden, die wenigstens von einigen, so Smith, Lotz und Hermann, bereitwillig als notwendig und nützlich anerkannt werden. Das System der natürlichen Freiheit, das, wie das Naturrecht, göttlichen Ursprunges und somit von einer Allmacht ist, gegen die menschliche Willkür nichts auszurichten vermag, will jedem Individuum das Recht gewissermaßen garantiert wissen, seinen egoistischen Trieben in jeder Weise zu folgen, die wirtschaftliche Macht, die ihm gegeben, auszunutzen, ohne Rücksicht auf den vermeintlich Schutzbedürftigen, wirtschaftlich Schwächeren. Die freie Konkurrenz regelt automatisch die wirtschaftliche Entwickelung, ihr werden von der Smithschen Schule nur wohltätige und segensreiche Wirkungen zugeschrieben. Wer unter der Herrschaft der freien Konkurrenz unterliegt, ist für den oberflächlichen Optimismus, der die natürliche Folge einer a priori angenommenen wirtschaftlichen Harmonie ist, stets auch mit Recht unterlegen, da die Gerechtigkeit in Gestalt der Staatsgewalt ihm die Gewähr gegeben, seinen egoistischen Trieben zu folgen und somit das heiligste Recht, auf das jeder Mensch Anspruch hat, das Naturrecht der Freiheit, treu geschützt hat. Wir können es uns an dieser Stelle ersparen, des weiteren darauf einzugehen, inwieweit es falsch ist, die freie Konkurrenz und ihre Wirkungen lediglich optimistisch zu beurteilen, und ob es im Interesse der Gesamtheit richtig ist, die wirtschaftlichen Verhältnisse sich selbst zu überlassen, ein Grundgedanke seines Systems, den Smith durch seine ganze Entwickelung hindurch aufrechterhalten hat.[9]) Aller Menschen natürlicher — und da er mit der menschlichen Natur und dem göttlichen Rechte der Freiheit übereinstimmt — völlig gerechtfertigter Trieb führt zum Streben nach dem größtmöglichen Gewinn. Abgesehen von dem Irrglauben an ein allgemeines, mit absoluter Kausalität ausgestattetes ökonomisches Prinzip, dessen Unmöglichkeit sich hier nicht nachweisen läßt, ist es unpsychologisch und viel zu mechanisch, das so kom-

plizierte Motivenleben des Menschen in bezug auf ökonomische Dinge auf den brutalen Egoismus zu beschränken und jede altruistische Triebfeder auszuschalten, obwohl sich gerade wirtschaftliche Handlungen manchmal nur aus nicht egoistischen Motiven erklären lassen. Der Fundamentalirrtum des Naturrechtes, der ja auch eine so große Rolle bei den Physiokraten spielt, die völlige Gleichstellung von Gesamt- und Privatinteressen, ist auch ein integrierender Bestandteil des volkswirtschaftlichen Systems der klassischen Schule, und aus ihr entspringt das teilnahmlose Zuschauen des einzelnen wie der Staatsgewalt bei der Vergewaltigung des Schwächeren durch den Stärkeren, die als unabwendbare Folge eines absoluten laissez-faire auftritt. Adam Smith schreibt:[10]) „Without any intervention of law, therefore, the private interests and passions of men naturally lead them to divide and distribute the stock of every society, among all the different employments carried on in it, as nearly as possible in the proportion which is most agreeable to the interest of the whole society."

Hiernach ist es folglich gänzlich ausgeschlossen, daß die berechtigten Interessen des einzelnen mit denen der Gesamtheit kollidieren können. Ein kollektivistischer Staats- oder Volkswirtschaftsbegriff fehlt dem Lehrgebäude der klassischen Schule, ebenso wie ihr der Begriff des Organischen fehlt, der, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, durchaus mit dem Individualismus vereinbar ist, wie das Beispiel der Physiokraten oder Herbert Spencers zeigt. Die Physiokratie ist organisch, insofern allmächtige Naturgesetze das soziale Geschehen beherrschen, die Schule Adam Smiths ist es nicht, sondern für sie ist das einzige Ziel der Individualismus, der nicht durch feste Beziehungen verknüpft ist, sondern sich in zusammenhanglose Atome auflöst. Es mag der Egoismus des einzelnen Individuums noch so brutal in seinen Wirkungen sein, er mag, zumal wenn er Kapital sein eigen nennt, dieses ausnützen ohne Rücksicht auf das Wohl seiner Mitmenschen, lediglich um seinem Streben nach dem größtmöglichen Gewinn zu genügen. Für Smith und seine Schule liegt kein Konflikt mit dem Allgemeinwohl vor, da ja jedes andere Individuum ebenso rücksichtslos von seinem Egoismus Gebrauch machen kann. Die Voraussetzung ist eben auch hier, daß alle Individuen in gleicher Weise von demselben Triebe, dem gewinngierigen Egoismus, angetrieben werden. Ricardo meint:[11])

„This pursuit of individual advantage is admirably connected with the universal good of the whole.“ Der Rationalismus der naturrechtlichen Denkungsweise, die der klassischen Schule eigen ist, bringt es mit sich, daß die historische Perspektive ihr völlig abgeht. Sonst hätte sie schon aus der Geschichte entnehmen können, wie oft krasser Egoismus und Gemeinwohl in scharfem Gegensatz zueinander gestanden haben. Die historische Bedeutung unserer Schule liegt nun aber auf demselben Gebiete, wie die der physiokratischen Schule. Ihr mutiges Eintreten für das System der natürlichen Freiheit und die unverletzlichen Naturrechte des Individuums bildet eine scharfe Reaktion gegen die Überspannung des Staatsbegriffes, die sich der Merkantilismus in seiner letzten Zeit hat zuschulden kommen lassen. Jetzt mußte als das entgegengesetzte Extrem das Individuum Selbstzweck der sozialen und kulturellen Entwickelung werden, wie es vordem der Staat war, dem das Individuum geopfert wurde. Ein eudämonistischer Individualismus hat den merkanilistischen Absolutismus abgelöst. Das Ideal der Wohlfahrt eines Volkes hat sich von Grund aus verändert. Der Polizeistaat glaubte nur durch eine bis in das Kleinste durchgeführte Bevormundung das Wohl der Gesamtheit fördern zu können. Ganz anders der individualistische Rationalismus, wie er durch die physiokratische und die klassische Schule begründet wurde: diesen beiden Schulen, dem neu entstandenen ökonomischen Liberalismus, ist das Gesamtwohl gleichbedeutend mit absolut ungestörter und freier Entwickelung des einzelnen Individuums. Gesamtwohl und natürliche Freiheit sind unzertrennlich. Individueller Egoismus und indibiduelles Streben nach dem größtmöglichsten Gewinn sind nichts anderes als die Wohlfahrt des Ganzen und Reichtum der Nation. Individuelle Selbstsucht und generelle segensreiche Kultur sind niemals Widersprüche, sondern stehen vielmehr im innigsten Zusammenhang miteinander. Die Interessen des Unternehmers sind ohne weiteres auch die Interessen der Gesamtheit und dieses Argument wird bekanntlich noch heutzutage von dem modernen Freisinn bei seinem Eintreten für den Freihandel angeführt, trotzdem es eine Verkennung der Natur der Produktivkraft enthält und absolut nicht stichhaltig ist. Wenn somit die naturrechtliche Voraussetzung unseres Systems, die Identifizierung von Privat- und Gesamtinteressen, eine ganz natürliche Harmonie aller Einzelinteressen herbeiführt, so liegt es auf der Hand, daß menschliches und staatliches Eingreifen in diesen von Gott gewollten

künstlichen Mechanismus ein verdammenswertes Werk und lediglich geeignet ist, Schaden zu stiften. Die individualistische Grundlage nicht nur Smiths, sondern auch z. B. Ricardos und Malthus' bildet diese apriorische Konstruktion einer absoluten Harmonie zwischen Einzel- und Gesamtinteresse. Für Malthus gehört diese Harmonie als ein wunderbares Werkzeug in den göttlichen Weltenplan hinein, der geschaffen wurde, um die Glückseligkeit des Individuums zu erzielen und somit indirekt auch das Gesamtwohl zu fördern.[12]) Die Gesamtheit an sich hat gar nichts mit der Welt der ökonomischen Güter zu schaffen; wenn anders der Begriff der Gesamtheit überhaupt statthaft ist, so kann darunter nur ein bloßer Additionsprozeß verstanden werden. Hufeland, der Naturrechtler im Sinne Kants und das hervorragende deutsche Mitglied der klassischen Schule, spricht darum das Recht der produktiven wirtschaftlichen Tätigkeit auch lediglich den Individuen zu. So meint er:[13])

„Gegen diese Wendungen mußte ich mich gleich anfangs verwahren, wenn ich die Gütersphäre der alleinigen Einwirkung der Individuen als ihrer einzigen Ursache vindizieren und in meinen weiteren Entwickelungen ruhig vorgehen wollte."

Hufeland polemisiert an anderer Stelle mit Recht gegen die Auffassung der Gesellschaft als eines Organismus.[14]) Der Leser weiß bereits aus dem vorhergehenden Kapitel, daß auch wir keineswegs mit der kritiklosen, erkenntniskritisch verfehlten, naturwissenschaftlichen Analogienbildung einverstanden sind. Physischer Organismus hat gar nichts mit sozialem Organismus zu schaffen, da es sich bei ersterem um den Zusammenhang einzelner, bewußtseinsloser Vorgänge, bei letzterem dagegen um mit Bewußtsein begabte Menschen handelt. Anläßlich der Besprechung Herbert Spencers (s. Kap. VIII) wird darüber noch ein Wort zu sagen sein. Wir verstehen unter organischer ökonomischer Weltanschauung lediglich eine innige Verknüpfung des einzelnen mit dem Ganzen, eine Selbständigkeit des Ganzen, das dem Individuellen entgegentreten kann. Eine solch organische Auffassung ist berechtigt, wird aber von dem atomistischen Individualismus der klassischen Schule völlig verkannt. Es ist eigenartig, daß Adam Smith und seine Schule so unhistorisch und unpsychologisch denken, obwohl das 18. Jahrhundert durchaus nicht als ein rein rationalistisches betrachtet werden kann, wie Hasbach mit Recht betont hat.[15]) Smith blieb aber Rationalist, und seine Schule

hat diesen Bestandteil seiner Weltanschauung noch zu verschärfen gesucht durch jene unpsychologische Auffassung des historischen Geschehens und jene rein mechanisch-automatische Methode, die Hasbach als „krämerhaft" und Cohn als eine „Nationalökonomie der Börse" bezeichnet haben, Ausdrücke, die sich vor allem vorzüglich auf Ricardo anwenden lassen. Daher kann die Schule Adam Smiths keine tiefere Erklärung des sozialen Geschehens als durch abstrakte Formeln geben, denn „zwischen Rationalismus und Historismus gähnt ein Abgrund, den man erforschen, aber nicht überschreiten kann".[16]) —

So führen das „System der natürlichen Freiheit" und der atomistische Individualismus zu einer unorganischen Auffassung des sozialen Geschehens, die den Zusammenhang zwischen den einzelnen Volksgenossen lediglich durch ein naturrechtliches, unrealistisches Harmoniegebäude aufrechtzuerhalten bestrebt ist, und zu einer rein mechanischen Wertung des Menschen, der sich als Maschine in das von selbst sich regulierende Getriebe der freien Konkurrenz einzustellen hat.[17])

Bevor wir in eine Darlegung der theoretischen und praktischen Staatslehre eintreten können, erübrigt uns noch ein Wort über Adam Smiths moralphilosophische Anschauungen hinzuzufügen. Es ist das keine ganz leichte Aufgabe, da von mancher Seite fest an einen unlöslichen Widerspruch zwischen den beiden Werken Smiths geglaubt wird, nämlich zwischen der älteren „Theory of moral sentiments" und dem neueren „Wealth of Nations". Das erstere Werk soll eine durchaus altruistische Grundauffassung besitzen, während in Smiths ökonomischem Hauptwerke der brutale Egoismus den Hauptinhalt der Trieblehre ausmacht und — wie wir oben gezeigt haben — in naturrechtlicher, abstrakter Weise auch gerechtfertigt wird. Hasbach und auch August Oncken haben nun mit Recht auseinandergesetzt, daß von einem solchen Widerspruch gar keine Rede sein könne, aber ihre Lösung des schwierigen Problems und eine einheitliche Deutung beider Grundprinzipien in dem ökonomischen und in dem moralphilosophischen Werke sind völlig verschieden ausgefallen, insofern Hasbach beider Prinzipien als egoistisch, Oncken dagegen als altruistisch ansieht und Smith auch als Nationalökonomen einen zum Altruismus geneigten Relativisten nennt, während wir ihn lieber einen Dogmatiker des Egoismus heißen wollen. Klar müssen wir uns über diesen wichtigen Punkt des Smithschen Systems werden, da die Staats- und Staatsinter-

ventionslehre in inniger Beziehung zu der Ethik steht und nur aus ihr heraus erklärlich ist. Wir müssen untersuchen, ob wirklich Smith als Moralphilosoph Altruist oder Egoist war. Ist das letztere der Fall, so besteht kein Widerspruch mehr zwischen der „Theory“ und der Staatslehre. Mit anderen Worten: wenn auch die Moralphilosophie Smiths das private interest und seine strikte Verfolgung als durchaus berechtigt ansieht und es als segensreich, nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesamtheit erachtet, dann hat Smith keinen Meinungswechsel in seinen späteren Jahren durchgemacht und hat niemals seine früheren Ideale verleugnet. Auf den ersten Blick scheint es nun, als ob wir mit dieser Auffassung uns im Unrecht befänden. Wie ist das zu verstehen? Der ethische Grundbegriff der englischen Moralphilosophen, zu denen Smith zählt, ist der der „Sympathie“. Smith schließt sich hier wohl unmittelbar an D. Hume an. Die Sympathie ermöglicht es allein, die sittlichen Werte zu unterscheiden und nach bestimmten Gesichtspunkten einzuordnen. Die Sympathie tritt zuerst als völlig selbständiger Faktor auf, „durch Nützlichkeitserwägungen unbeeinflußt“ (J. Schubert)[18]) und scheint demnach zunächst einen reinen altruistischen Verlauf zu nehmen. Denn wenn ich meiner Sympathie als ethischem Leitsterne folge, bin ich nicht geneigt, an mich und meinen Vorteil zu denken. Die menschlichen Affekte zerfallen in zwei Klassen, in die egoistischen Affekte und in die des Wohlwollens. Adam Smith schreibt:[19])

„The great division of our affections is into the selfish and into the benevolent.“

Welche Affekte wirken nun aber im Menschen mächtiger, welchen folgt der Mensch williger, welche drücken seinem Wesen den charakteristischen Stempel auf? Die Antwort muß lauten:[20]) Die des Wohlwollens. Alles das mutet uns durchaus altruistisch an, ja wir sind sogar geneigt, anzunehmen, daß die berechtigten egoistischen Triebe des Menschen, die Sorge für sich selbst und die Seinigen ganz über die selbstlose Hingabe an einen andern vernachlässigt werden. Dem ist aber nicht so. Vielmehr wird es ausdrücklich von Smith ausgesprochen, daß das Individuum sein eigenes „humble department“ nicht vernachlässigen dürfe. Hier scheint demnach bereits eine Verknüpfung des Wohlwollens mit der Selbstsucht stattzufinden; die Affekte stehen in keinem prinzipiellen Gegensatze zueinander, die Selbstsucht, der wirtschaftliche Egoismus, kommen zu ihrem vollen Recht. Wie findet diese Ver-

söhnung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze statt? Wie ist es möglich, zwei so heterogene Prinzipien zu einem einheitlichen Lebensgrundsatz zu vereinigen? Nach Onckens Darstellung[21]) kommt es ganz allein darauf an, den „Punkt der Angemessenheit“ — wie er den Smithschen Ausdruck „point of propriety“ übersetzt — zu finden. Dazu müssen Vernunft (reason) und Gewissen (conscience) helfen. Bedingungslose Hingabe allein ist nicht geeignet, als ethisches Dogma dem Individuum zu dienen. Es muß ein wohlverstandenes Selbstinteresse hinzukommen. Wie verträgt sich nun das durch Sympathie und die Affekte des Wohlwollens charakterisierte und dennoch sein eigenes „humble department“ wahrnehmende Individuum mit jenem, das uns Smith in seinem ökonomischen Hauptwerke dargestellt hat? Wie verträgt sich das Sympathieprinzip mit dem auf völlig unbeschränkten Egoismus beruhenden private interest, dessen brutale Verfolgung ohne irgendwelche altruistischen Rücksichten von Smith als im Systeme der natürlichen Freiheit begründet und somit von Gott gewollt hingestellt wird? Ich meine, wir müssen zur Erklärung und Versöhnung dieses scheinbaren Widerspruches jene naturrechtliche Identifizierung von Einzel- und Gesamtinteresse hinzuziehen, die wir früher eingehend besprochen haben, und ohne die sich die natürliche Harmonie des Smithschen Wirtschaftssystems gar nicht erklären läßt. Das private interest hat, wenn es von dem Individuum in jeder Weise ausgenützt und als einziger Leitstern befolgt wird, zweierlei Wirkungen, erstens die, daß der Vorteil des Individuums der größtmögliche ist, und sein Streben nach dem größtmöglichen Gewinn von Erfolg gekrönt wird, und zweitens die, daß zugleich auch der Vorteil der Gesellschaft, der Nation, ja der Weltwirtschaft am besten gewahrt worden ist, vorausgesetzt, daß alle anderen Individuen ebenso eifrig ihr private interest gefördert haben. Hier, sehen wir, ist die Stelle, wo die Sympathie mit dem private interest zusammenstößt. Der Begriff der Sympathie trägt allem scheinbar altruistischen Gepränge zum Trotz lediglich egoistischen Charakter. Die Sympathie verträgt sich durchaus mit dem private interest, dessen strikte Verfolgung für den Moralphilosophen und den Nationalökonomen Smith das vornehmste wirtschaftliche Ziel bleibt. Die Voraussetzung aber dafür, daß der Sympathiebegriff und die von Smith konstruierten Affekte des Wohlwollens zugleich eine eifrige Betonung des egoistischen Grundtriebes des Individuums fordern, scheint mir

eben die Gleichstellung von Privat- und Gesamtinteresse und die optimistische Ausschließung einer jeden Gegensätzlichkeit auf diesem Gebiete zu sein. Zu diesem Ergebnisse kommen wir, trotzdem das ethische Prinzip Smiths „to feel much for others and little for ourselves“ [22]) gar große Ähnlichkeit mit der — wenn richtig verstandenen — sozialen Ethik Kants besitzt, und seinen Worten „Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit“, [23]) Worte, die Oncken zu einer interessanten, aber wohl bedeutend zu weit gezogenen Pararelle zwischen den beiden großen Denkern bewogen haben [24]) (cf. Kap. V). Auch die „moralphilosophischen Imperative“ Smiths, die man mit Schubert [25]) formulieren könnte, und die auf den ersten Blick rein altruistischer Natur zu sein scheinen, können in uns keine Bedenken ob der Richtigkeit unseres oben unternommenen Versuches einer einheitlichen Erklärung der Trieblehre in beiden Werken des Meisters erzeugen. Gewiß, es ist ja durchaus erklärlich, daß der scheinbare Widerspruch der beiden Werke, der Sympathie- und Wohlwollensbegriff der „Theory“, und der naturrechtliche Freiheitsbegriff und der des private interest des „Wealth of Nations“, bei den verschiedensten Forschern, die sich mit diesem Problem beschäftigt haben, arge Bedenken gegen die Zulässigkeit einer solchen Erklärung, wie ich sie oben angedeutet habe, hervorgerufen hat. Man kann sagen: drei verschiedene Auffassungen machen sich hier geltend. Die erste Auffassung charakterisiert sich dadurch, daß daran festgehalten wird, einen Widerspruch zwischen beiden Werken Adam Smiths anzunehmen. Man meint, Adam Smith sei in seinem früheren Werke unter dem Einflusse der englischen moralphilosophischen Schule eines Hume, eines Hutcheson und eines Shaftesbury begeisterter Apostel des Altruismus gewesen und habe sich alsdann fundamental gewandelt, bis er in seinem späteren ökonomischen Werke sich bedingungslos zum System der natürlichen Freiheit und zu der Rechtfertigung des brutalen Egoismus und der absolut freien Konkurrenz bekannte. So meint Lu. Stein: [26]) „Selbst A. Smith, dessen nationalökonomisches System das Prinzip des Egoismus durchgängig zur Voraussetzung hat, vertritt in seiner Ethik die Lehre von der Sympathie auf das nachdrücklichste“, und will damit auf einen Wechsel seiner Anschauungen hinweisen. Man will nun diesen Wechsel dadurch erklären, daß man annimmt, daß Smith durch seinen Aufenthalt in Frankreich und seinen Verkehr mit den Enzyklopädisten und Materialisten einerseits und seiner

Bekanntschaft mit dem physiokratischen System andererseits zu jener Bevorzugung des egoistischen Prinzips gelangt sei, wie wir es in dem „Wealth of Nations" antreffen. Speziell eine starke Beeinflussung Smiths durch die französischen Physiokraten und den Materialismus nimmt Skarzynski[27]) an, wird aber mit Recht von anderen, vor allem von Hasbach[28]) scharf kritisiert. Dieser führt die egoistische Trieblehre und die naturrechtliche abstrakte Anschauungsweise vielmehr auf den Einfluß der englischen Moralphilosophie und des deutschen Naturrechts zurück. Englische Moral- und Rechtsphilosophie und besonders das Naturrecht in seiner Entwickelung von Hugo Grotius bis Locke sind gewiß von tief einschneidender Bedeutung nicht nur für die Systembildung der physiokratischen Schule, sondern auch für Adam Smith und seine Nachfolger gewesen. Deswegen widmeten wir ihm auch ein besonderes Kapitel, zugleich weil wir in ihm die ersten Keime einer individualistischen Staatslehre sahen. Auch die Materialisten (Helvetius!) haben Smith in seinem Denken nicht grundsätzlich beeinflussen können, wie Brentano in einer seiner früheren Schriften angenommen hatte.[29]) Die neuesten Forschungen der Smith-Biographen sprechen ganz energisch dagegen. Bonar,[30]) Rae[31]) und Cannan[32]) leugnen einen Einfluß französischer Lehren auf Adam Smith, dessen innere Entwickelung wohl vor seiner französischen Reise abgeschlossen war. So kommt z. B. der jüngste englische Biograph Adam Smiths, John Rae, zu dem Schlusse:[33])

„He neither agreed with all the creed of the French Economists, nor did he acquire the articles he agreed with from the teaching of their master."

Und auch Hasbach, der uns durch seine ausgezeichneten „Untersuchungen" erst die Augen über Adam Smith geöffnet hat, und durch den wir die ethische wie rechtsphilosophische Grundlage seines Systems kennen gelernt haben, leugnet irgend eine Abhängigkeit Smiths von den Physiokraten.[34]) Er meint mit Recht, Smith habe nicht so lange zu warten brauchen, bis er die Schriften der Franzosen kennen lernte, sondern er habe es vielmehr näher gehabt, direkt aus den englischen-deutschen Quellen zu schöpfen, die ja auch die Physiokraten benutzt hätten. Was seine Moralphilosophie angeht, so ist von ganz entscheidendem Einfluß auf Smith jedenfalls die Ethik Shaftesburys gewesen. Um die kontinentalen Ethiker scheint sich Smith, nachdem er einmal dieses System akzeptiert hatte, gar nicht mehr gekümmert zu haben.[35])

Auch Hume hat ihn stark beeinflußt.[36]) Seine hervorragende Bedeutung haben wir ja im Kapitel II zu würdigen gesucht. Im gewissen Sinne ist er ja ebenso wie Hutcheson und Adam Smith ein entschiedener Nachfolger und Fortführer Shaftesburys gewesen.[37]) Somit scheint uns nach den neuesten Forschungen die Auffassung, daß Smith erst Altruist und dann nach seinem Aufenthalt in Frankreich Egoist in seinen ethischen Grundprinzipien geworden sei, nicht stichhaltig zu sein.

Die zweite Auffassung läuft darauf hinaus, den Widerspruch in den beiden Werken insoweit zu beseitigen, als sie auch die ökonomische Auffassung Smiths, wie sie sich im „Wealth of Nations" äußert, als altruistisch zu deuten sucht. Damit scheint denn allerdings die „Umschwungstheorie" gründlich überwunden zu sein, denn der Widerspruch zwischen einem altruistischen Sympathieprinzip und einem egoistischen Freiheitsbegriff wäre beseitigt. Aber meines Erachtens scheint diese Beseitigung nicht möglich zu sein ohne gewisse gewaltsame Konstruktionen. Der wichtigste Vertreter dieser Auffassung ist einer der berufensten Historiker unserer Wissenschaft, August Oncken, der sowohl der Ethik, weil ihre Staatsauffassung die „prosperity" fördern heiße, als auch dem ökonomischen Werke altruistische Lehren vindiziert.[38]) Besonders das letztere scheint mir nicht richtig zu sein. Meines Erachtens wird sich der egoistische Individualismus des Smithschen Systems nicht ohne Zwang in entgegengesetzter Weise deuten lassen.

So bleibt schließlich nur die dritte Lösung übrig, die mir die allein richtige zu sein scheint, nämlich die, daß sowohl die „Theorie der moralischen Gefühle" als auch der „Nationalreichtum" selbstischen, egoistischen, naturrechtlichen Charakter tragen, mit einem Worte, daß der moralische Sympathiebegriff und der naturrechtliche Begriff des private interest dieselbe Bedeutung haben. Wie diese Kombination scheinbar heterogener Dinge zustande kommt, glaube ich oben gezeigt zu haben. Ich habe freilich da eine andere Lösung vorgeschlagen als Hasbach, der hervorragendste Verfechter unserer dritten Theorie. Ihm zufolge[39]) tragen alle Elemente, auf denen Smith seine ethischen Prinzipien aufbaut, einen selbstsüchtigen Charakter, auch der Vollkommenheitsdrang, auch der Sympathiebegriff, auch die Affekte des Wohlwollens. Hasbach hält es für „geradezu unbegreiflich", daß jemand dem Smith Altruismus als vornehmstes Prinzip vindizieren konnte. Auf die Beweisführung Hasbachs kann an dieser Stelle nicht mehr

näher eingegangen werden, auch unsere nicht ganz mit ihm übereinstimmende Lösung des Widerspruchs näher zu erläutern, ist nicht der Zweck dieses Kapitels, das alle diese Probleme nur deswegen erörtert, weil ohne ihre Kenntnis die Staatslehre Smiths und die der ihm folgenden klassischen Schule unverständlich bleibt. Ist diese doch nur ein Teil des ganzen Systems und naturgemäß auf derselben philosophischen Grundlage und denselben ethischen Prinzipien aufgebaut wie das Ganze.

Wir kommen jedenfalls nach diesem kurzen Exposé über den wissenschaftlichen Entwickelungsgang Adam Smiths zu dem Schlusse, daß sowohl die „Theory" als der „Wealth of Nations" eine egoistische Motivenlehre und ein wohlverstandenes Wahrnehmen des private interest als die ultimata ratio einer vernünftigen ethischen wie ökonomischen Entwickelung preisen. Die Ethik sowohl als die Ökonomik ist egoistischer Natur, die Harmonie zwischen Privat- und Gesamtinteressen duldet keine Verletzung des egoistischen Triebes, dessen Wirkung im letzten Grunde lediglich als eine segensreiche angesehen werden kann. Gewiß, aus der Sympathie schöpft der Mensch die Erkenntnis sittlicher Werte, aber sie mißbilligt keineswegs das energische Betonen des selbsüchtigen private interest.[40]) Beide Werke kommen somit auch in dem Punkte miteinander überein, daß die Gesellschaft nicht nur die Wurzel der Kultur, sondern auch die der Moral ist, und daß der Gesellschaft ein ganz bestimmter Kulturwert innewohnt.[41]) Nicht nur Smiths „Wealth of Nations", sondern auch seine „Theory"[42]) bildet einen Markstein in der Entwickelung ethischen und sozialökonomischen Denkens. Wir haben nunmehr die naturrechtlichen, individualistisch-rationalistischen und last not least die ethischen Grundlagen des Altmeisters der klassischen Schule kennen gelernt und zu würdigen gesucht. Wir sind jetzt, da die Nachfolger Smiths die philosophisch-naturrechtliche Grundlage des Systems nicht verschoben, sondern höchstens teilweise schärfer herausgearbeitet haben, in der Lage, unbefangen die Staats- und Staatsinterventionslehre der klassischen Schule zu prüfen und ihre Grundsätze mit den allgemeinen Prinzipien unseres Systems logisch zu verknüpfen:

2. Wenn anders, Adam Smith zufolge, das System der natürlichen Freiheit seine volle Gültigkeit hat, hat dann der Staat überhaupt keine Pflichten zu erfüllen, oder ergeben sich doch solche aus den rein idividualistischen Voraussetzungen unseres

Systems, die wir soeben kennen gelernt haben? Einen Zweck der Ausübung der Staatsgewalt haben wir ja bereits kennen gelernt, nämlich den, das eine Individuum gegen das andere zu schützen, wenn es in der Ausübung seines private interest gestört wird. Aber Adam Smith vindiziert der Staatsgewalt doch noch weitere Pflichten, wenn er freilich auch prinzipiell den oben angedeuteten Rahmen nicht überschreitet. Ihm zufolge hat der Staat einmal die Gesellschaft gegen den Einfall anderer Gesellschaften zu schützen, alsdann die eben angegebene vornehmste Aufgabe zu erfüllen, und schließlich hat er das Recht, gewisse öffentliche Einrichtungen ꝛc. aufrechtzuerhalten. Adam Smith formuliert diese Thesen folgendermaßen:[43])

„The sovereign has only three duties to attend to. . . . first the duty of protecting the society from the violence and invasion of other independent societies; secondly the duty of protecting, as far as possible, every member of the society from the injustice of oppression of every other member of it, or the duty of establishing an exact administration of justice; and thirdly the duty of erecting and maintaining certain public works and certain public institutions."

Jedenfalls geht eines aus dieser Klassifikation mit absoluter Bestimmtheit hervor: Man darf Adam Smith nicht ohne weiteres als einen Mann des absoluten laisser faire betrachten. Gewiß, das Grundprinzip seiner Lehre bildet allerdings dieser physiokratische Leitspruch, aber Smith hat doch wichtige Ausnahmen anerkannt, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Überhaupt müssen wir uns — das kann nicht oft genug betont werden — vor falscher Generalisierung, d. h. vor der Annahme hüten, als wenn alle Vertreter der klassischen Schule ohne weiteres die Intervention der Staatsgewalt in das Wirtschaftsleben ablehnten mit der einzigen Argumentation der Notwendigkeit des laisser faire. Das ist nicht richtig. Gewiß, der Rahmen der Staatsaufgaben ökonomischer Art ist ja äußerst knapp gezogen, gewiß, der naturrechtliche Rationalismus unseres Systems, dem wir ja im ersten Abschnitt eine ausführliche Würdigung gewidmet haben, duldet keinen wirklich fruchtbaren Interventionsbegriff, aber wir müssen doch billigerweise anerkennen, daß einzelne Theoretiker dem Staate weitgreifendere Aufgaben vindizieren, als lediglich die Erfüllung des Rechts- und Schutzzweckes. Smith ist — das halten wir somit fest — kein Mann des absoluten laisser faire,

er ist aber ebenso wie seine Nachfolger (solche pflegen ja erfahrungsgemäß die Schwächen ihrer Meister noch zu übertreiben!) kein „Relativist", zu dem ihn Aug. Oncken[44]) stempeln möchte. Daran hindert ihn doch schon allein das Naturrecht mit seiner Identifikation von Privat- und Gesamtinteresse. Wenn ich die Möglichkeit einer absoluten Gegensätzlichkeit zwischen Einzel- und Gesamtinteresse leugne, so beraube ich mich auch selbst des wichtigsten Argumentes für eine weitgreifende Staatsintervention: nämlich desjenigen, im Interesse des Gemeinwohls der brutalen, rücksichtslosen Verfolgung des Privatwohls entgegen zu treten. Wenn ich eine konstante Harmonie zwischen Gesamt- und Privatwohl annehme, so ist jenes Argument für mich völlig hinfällig. Somit ist Adam Smith keineswegs als Relativist zu bezeichnen, sondern er ist rein individualistischer Staatstheoretiker, der sich hinsichtlich der Lehre von den Staatszwecken in der Hauptsache auf den Rechts- und Schutzzweck beschränkt und nur in gewissen Fällen darüber hinausgeht. Er ist kein Relativist, sondern im Gegenteil ein Dogmatiker des Absoluten, dem aber der freie politische Blick gestattet, in nicht gar zu engherziger und abstrakter Weise seine Dogma zu verteidigen, ja, es ihm sogar ermöglicht, es nach Bedarf in bestimmten Fällen zu modifizieren. Im großen und ganzen wendet AdamSmith — wenn wir vorerst einmal darauf verzichten, die Ausnahmen und Modifikationen zu erwähnen — den Gedanken des rechtlichen Liberalismus auf das ökonomische Geschehen an.[45]) Die liberale Lehre des englisch-deutschen Naturrechts hat auf Smith eben zweifellos den allergrößten Einfluß ausgeübt. Der Gedanke des „Rechtsstaates" (Robert v. Mohl), den in so klassischer Vollendung später Kant und Wilhelm von Humboldt formuliert haben, wirft hier seine Schatten voraus. Der Rechtsstaat gestattet dem Individuum die freiste Bewegung und verhilft ihm, den Zweck seines Daseins, ein individualistisches Glückseligkeitsideal, zu erreichen. Es ist ja auch nur natürlich, daß Adam Smith, den wir ja gerade am Eingang des Kapitels als Eklektiker par excellence bezeichnet haben, eine für die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts so fundamental wichtige Bewegung, wie die des naturrechtlichen Rationalismus, in sich aufgenommen und verarbeitet hat. Hat ihr doch noch ein viel Größerer, I. Kant, den wir nicht nur als Überwinder eines unkritischen Dogmatismus, sondern auch als den Beseitiger des individualistischen Eudämonis-

mus preisen, seinen Tribut gezollt, freilich in einem Werke, dem nach dem Urteil Berufener nur zu deutlich die Spuren des Alters anhaften (vgl. Kap. V). — Der Theoretiker des „Rechtsstaates", wenn anders dieser Ausdruck hier schon erlaubt ist, lehnt nicht deswegen eine über den Rechts- und Schutzzweck hinausgehende Intervention des Staates ab, weil er diesen aus irgend einem Grunde für zu unbedeutend oder dergleichen erachtet, sondern ganz allein, weil nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung eine solche Einmischung einen Verstoß gegen etwas von Gott Gewolltes, gegen die natürliche Ordnung der Dinge bedeuten würde.[46]) Eine maßlose Frivolität, die ebenso verhängnisvoll und verderblich wirken müßte wie die rohe Zerstörung einer sinnreichen Maschine oder eines ästhetisch schönen Kunstwerkes. Die „natürliche Freiheit" duldet einen Zwang des Individuums nur da, wo es sich frevelhaft gegen ein anderes Individuum und dessen private interest vergangen hat, darüber hinaus grundsätzlich nicht. Eine weitergehende ökonomische Intervention der Staatsgewalt ist aber nicht möglich ohne eine schärfere Ausübung der Zwangsgewalt dem „Individuum" und seinem „natürlichen" Rechte gegenüber. Wenn stets ein Naturrecht des Individuums bis in die äußersten Konsequenzen berücksichtigt werden soll und sich der strikten Durchführung einer ökonomischen Staatsaufgabe widersetzt, dann kann von einer erfolgverheißenden, aktiven und wertschaffenden Tätigkeit des Staates überhaupt keine Rede sein. Wohlverstanden: die „rechtsstaatliche" Auffassung der Staatsintervention in ihrer absolut streng-dogmatischen Durchführung ist keineswegs die Auffassung der gesamten klassischen Schule. Aber sie liegt ihr doch insofern zugrunde, als es allen Systematikern derselben immer in erster Linie auf die Erfüllung des Rechtszweckes ankommt. Immerhin gibt es auch in unserer Schule Theoretiker, deren Auffassung der Staatsaufgaben über die Anerkennung des bloßen Rechtszweckes hinausgeht. So meint z. B. J. F. Eus. Lotz:[47])

„Der Hauptgrund, warum unsere Philosophen, Rechtsgelehrte und Politiker sich über einen vollkommen genugtuenden Begriff der Polizei noch nicht haben vereinigen können, schien mir in der nicht ganz richtigen Ansicht zu liegen, welche sie beinahe alle vom Zweck des bürgerlichen Vereins haben. Mit der Ausgedehntheit oder Eingeschränktheit einer Ansicht müßte sich auch die Grenze der Polizeigewalt im gleichen Maße erweitern und verengen. Solange man den bürgerlichen Verein für nichts mehr und nichts

weniger als für ein bloßes Sicherungsinstitut gegen innere und äußere Feinde betrachtete, solange konnte auch das Gebiet der Polizei nie von bedeutendem Umfange sein."

Lotz' Staatsauffassung geht jedenfalls in der Fixierung der Staatsaufgaben gar weit über die physiokratischen Ideen hinaus, das muß willig anerkannt werden. Ja, sie ist in gewissem Sinne sogar ethischer Natur. Freilich, das hindert durchaus nicht, daß Lotz den Staat als rein individualistisches Institut auffaßt. Der einzelne Volksgenosse soll „auf den Standpunkt der höchstmöglichen menschlichen Vollkommenheit gehoben werden", wie er es einmal ausdrückt.[48]) Ausdrücklich wendet sich Lotz gegen die Ansicht derer, die in dem Eintritt in den Staat nur einen Akt der Klugheit sehen, weil sie und ihre Interessen am besten dadurch geschützt würden. Lotz will dagegen den Eintritt in den Staat als einen „Akt der Sittlichkeit" aufgefaßt wissen. Sieht man von der rein naturrechtlichen Auffassung der Staatsbegründung ab, so möchte man zugeben, daß sich hier eine weit würdigere Staatsauffassung entwickelt, als die rein mechanische, sterile Lehre der Physiokraten. Freilich, die individualistische Grundlage und das eudämonistische Persönlichkeitsideal bleiben auch bei Lotz bestehen, wie bei allen Anhängern der Smithschen Schule. Und darum ist sein Staatsideal denn doch ein unorganisches, da es nur lose Beziehungen zwischen den einzelnen Volksgenossen knüpft und aufrechterhält. Selbst Lotz, so sehr er sich dagegen sträubt, daß der Staat nur den Rechtszweck erfüllen soll; ist doch damit einverstanden, daß in erster Linie die Sicherheit des Erwerbslebens gewahrt und vom Staate aufrechterhalten werden müßte, was zweifellos in einer Zeit, die sich erst zur Anerkennung der Individualrechte hatte durchringen müssen, völlig richtig war.[49]) Aber der Zweck der „Garantie der Sicherheit der Rechte aller"[50]) kann unmöglich der einzige Zweck sein, meint er. Sondern dieser Zweck ist immer nur Mittel zum Zweck, aber niemals Zweck an sich, „nur der Weg zum Ziele", nicht das Ziel selbst. Nicht alle Ökonomisten der klassischen Schule halten sich von einem weltfremden Doktrinarismus so fern wie Lotz. Die meisten zollen dem naturrechtlichen Rationalismus, den die historische Rechtsschule noch nicht unterjocht hatte, ihren Tribut, indem sie sich in der Hauptsache auf den Rechtszweck des Staates hinsichtlich ihrer Interventionslehre beschränken. In diesem Sinne klassifiziert z. B. einer der eifrigsten Naturrechtler im Sinne der Kantschen Rechts-

lehre, Hufeland, nachdem er zwischen persönlicher Regierungskunst und der Wirksamkeit auf die Güter unterschieden hat, etwa folgendermaßen:[51]) Als den Hauptzweck des Staates bezeichnet er als echtes Kind seiner Zeit die „Justizpolitik", den „Zweck der Erhaltung der Rechte", während als Hilfszweck die „Politik der Polizeipersonen" hinzukommt. Dieser Hilfszweck, der zugleich die Güter erhalten und verwahrt wissen will, unterstützt allerdings oft den Hauptzweck, kann aber auch ebenso oft von diesem in seiner Wirkung eingeschränkt werden.[52]) Wie können wir nun, wenn wir von den nebensächlichen Verschiedenheiten der einzelnen Theoretiker unserer Schule absehen, die Aufgabe des Staates und seiner Gesetze kurz definieren? Wie verknüpfen wir ihre Lehre mit dem wirtschaftlichen Grundgesetz der Smithschen Ökonomik, dem sog. System der natürlichen Freiheit, dem göttlichen Naturgesetz, gegen das menschliche Willkür nichts auszurichten vermag? Indem wir mit dem bedeutendsten französischen Vorkämpfer der Smithschen Ideen, zugleich dem Schöpfer unserer Lehre von der Produktion und dem Anbahner einer gerechteren Lehre vom Unternehmergewinn, J. B. Say, sagen:[53])

„Das Gesetz muß alles erlauben, was die Rechte anderer Menschen nicht kränkt." Gewiß, wir haben zuvor eingeräumt, daß man keineswegs die klassische Schule in ihren zahlreichen Autoren als eine Vertreterin ödesten Manchestertums generalisieren dürfe, wir haben hervorgehoben und an dem Beispiele Lotz' gezeigt, daß manche über den Rechtszweck hinausgehende Würdigungen der Staatsintervention auch innerhalb dieser Schule versucht worden sind; aber bringen wir die Lehren der verschiedenen Theoretiker gleichsam auf einen Generalnenner, so müssen wir uns doch eingestehen, daß der Individualismus und der Rationalismus unserer Schule die Signatur vorkritischen Denkens tragen, indem sie sich abstrakter Dogmatik hingeben. Wie der ordre positif sich darauf beschränken soll, dem ordre naturel zur alleinigen Herrschaft über das soziale Geschehen zu verhelfen, so soll auch der Staat der klassischen Schule jedem Individuum das „natürliche Recht", seinem private interest, ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl, das es ja nach individualistischer Auffassung gar nicht gibt, nachzugehen, garantieren. Das ist seine erste und vornehmste Aufgabe. Natürlich vermag nur derjenige dem Staate weitergehende Aufgaben zu vindizieren, der von seiner Kompetenz, diese Aufgaben auch wirklich übernehmen zu können, überzeugt ist.

Er bedarf dazu einer ethischen Auffassung der Staatsgewalt und muß andererseits von der Notwendigkeit, diese ethischen Ideen auf das Wirtschaftsleben übertragen zu müssen, überzeugt sein, wenn er wirklich ein aktives wirtschaftliches Eingreifen des Staates rechtfertigen will. Lotz kommt uns hier, wie wir sehen, einen Schritt entgegen, aber eine soziale Staatsauffassung fehlt auch ihm. Die meisten Vertreter der klassischen, britischen Ökonomik leugnen jede ethische Staatsauffassung und betrachten ein Vorwärtsdringen auf der Bahn nach einem allerseits erstrebenswerten sozialen Gesellschafts- und Staatsideal als müßige Illusionspolitik. Selbst der große deutsche Ökonomist, der vielleicht am glänzendsten die Grundsätze der klassischen Schule in einer auch dem Empfinden des 19. Jahrhunderts entsprechenden Art und Weise formuliert hat, F. B. W. von Herrmann[54]) beschränkt die Wirtschaftspolizei, wie er es nennt, auf „die Sicherung des Besitzers und der Mehrung der Güter für die Bedürfnisbefriedigung". Gewiß, der letzte große Vertreter des ökonomischen Klassizismus ist keineswegs ein Vertreter des bloßen Rechtsstaates, aber eine tiefere sittliche Begründung und Rechtfertigung des Staates und seiner Aufgaben geht Herrmann ab, wenn er auch z. B. der Verbesserung der Arbeiterverhältnisse durchaus nicht feindlich gegenübersteht.[55]) Der Staat soll, ihm zufolge, bei gemeinnützigen Zwecken eintreten und die private Kraft, Gegensätze auszugleichen und Mißstände zu beseitigen, erfolgreich zu unterstützen suchen.[56])

Wir haben gesehen, daß sich ein einheitlicher Staatsinterventionsbegriff der klassischen Schule nur mit großen Schwierigkeiten herausschälen läßt, wie das ja auch nur natürlich bei einer Schule ist, deren Grundsätze jahrzehntelang geherrscht und noch die Manchesterschule grundsätzlich beeinflußt haben, wenn man freilich die letzteren auch nicht von dem Vorwurf freisprechen kann, daß sie die an sich maßvolle Doktrin des Klassizismus bis zum äußersten Extrem fortgebildet und somit ihren Untergang und die Reaktion selbst heraufbeschworen haben. Immerhin glauben wir, unter ausdrücklicher Anerkennung der vielen Verschiedenheiten in den Auffassungen der einzelnen Theoretiker, gleichsam als das Durchschnittsideal der klassischen Staatsinterventioslehre den Satz aufstellen zu dürfen: das Individuum und seine „natürlichen" Rechte müssen unter jeder Bedingung gewahrt werden, das Individuum darf sein private interest ungestört verfolgen; es darf nur nicht in die berechtigte

Interessensphäre eines anderen Individuums störend eingreifen. So will es das System der natürlichen Freiheit, so will es das Naturrecht. Man darf, wie Adam Smith meint, ein großes Volk nicht daran hindern, so wirtschaftlich vorzugehen, als es das Interesse der einzelnen Individuen verlangt. Damit wird ein Recht der Menschheit bewahrt. So schreibt er:[57])

„To prohibit a great people, however, from making all that they can of every part of their own produce, or from employing their stock and industry in the way that they judge most advantageous to themselves, is a manifest violation of the most sacred rights of mankind."

Was lernen wir aus diesem Gedanken Smiths? Wir erkennen deutlich, daß jener naturrechtliche Gedanke, den wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels ausführlich besprochen haben, nämlich die Identifikation von Privat- und Gesamtinteresse die unbedingte Voraussetzung für die Staatsinterventionslehre unseres Meisters bildet.[57a]) Kein Wort findet sich in den oben mitgeteilten Zeilen des Inhalts, daß das Einzelinteresse auch einmal mit dem Gesamtinteresse kollidieren könne. Denn gerade aus dieser Erkenntnis müßte sich ja mit logischer Konsequenz die Einsicht ergeben, daß um des Gesamtwohles willen, das für unsere Schule ja nur ein Additionsprozeß ist, der Staat gegen das einzelne Individuum in bestimmten Fällen einzuschreiten habe. Die Interventionslehre Smiths ist somit rein individualistisch, weil sie ein Gesamtwohl in selbständiger Gestaltung leugnet. Zugleich lernen wir aus obigem Zitate, daß für den Smithschen Optimismus und seine Schule der Wettkampf des schrankenlosen Egoismus des einen mit dem des anderen stets mit dem Siege des Untüchtigeren und des wirtschaftlich Ungeschickteren endigt. Er erkennt nicht, daß sehr häufig in einem Zustande absolut freier Konkurrenz der Schwächere durch den Stärkeren vergewaltigt wird. Dieser Optimismus und diese unpsychologische Auffassung der freien Konkurrenz sind es gewesen, welche später, vor allem in der sogenannten deutschen Freihandelsschule (s. Kap. IX) jene Unfähigkeit dem immer ernster sich erhebenden Problem der sozialen Frage gegenüber erzeugt haben, die so sehr zum Aufkommen einer historisch-sozialen Staatslehre beigetragen hat. Unter keiner Bedingung darf das Individuum in dem freien Genuß seiner Produktionsmittel gestört werden, weil die natürliche Harmonie des Wirtschaftslebens in der schrankenlosen

Anwendung derselben zugleich auch das größte Heil für die anderen Individuen und somit für das Gemeinwohl sieht. So schreibt J. B. Say:[58])

„. . . man kann das Eigentumsrecht nicht nur dadurch verletzen, daß man sich der Produkte bemächtigt, die ein Mann seinen Grundstücken, Kapitalen und seiner Industrie verdankte, sondern auch, indem man ihn in der freien Verwendung dieser selben Produktionsmittel stört; denn das Eigentumsrecht ist, nach der Definition der Rechtswissenschaft ein Recht zu gebrauchen und sogar zu mißbrauchen." Dieser Ausführung zufolge darf das Individuum sogar seine Produktionsmittel und sein Eigentum mißbrauchen, ohne daß der Staat daraus ein Recht für sich vindizieren kann, in das Wirtschaftsleben einzugreifen und eventuell jenen Mißbrauch zu verhindern. Es ist unschwer zu erkennen, daß eine solche Fernhaltung des Staates von allem individuellen Eigentum nur dann gerechtfertigt und als segensreich begründet werden kann, wenn man die selbständige Existenz eines Gesamtwohles leugnet und dieses lediglich als fiktiven Begriff auffaßt, da es doch in der Tat nichts weiter als die Summe der einzelnen individuellen Interessen sein könne. Und diese einzelnen individuellen Interessen werden ja nach der klassischen Lehre gleichmäßig gefördert, wenn ihre Träger schrankenlos ihrem Egoismus, ihrem private interest nachgehen: Hier haben wir demnach ein deutliches Beispiel, wie aus den metaphysisch-individualistischen Grundgedanken des Systems der klassischen Ökonomik eine unfruchtbare Staatslehre herauswächst. Zugleich sehen wir, wie recht wir hatten, erst jene Grundgedanken eingehend zu erörtern.

Ich habe schon früher ausdrücklich gesagt, daß trotz den naturrechtlichen und rationalistischen Ideen einer natürlichen Freiheit die klassische Schule und vor allen anderen Adam Smith das Eingreifen des Staates in gewissen Fällen nicht nur nicht für schädlich, sondern sogar für wünschenswert erachten, und zwar kann man sagen, daß fast alle Theoretiker unserer Schule das Eingreifen des Staates in Angelegenheiten des Bank- und Geldwesens gestatten, zwar nur unter ganz bestimmten Umständen. Diese Auffassung erklärt sich freilich zum guten Teil dadurch, daß durch solche Bank- oder Geldgesetze gleichsam der ordre naturel — physiokratisch ausgedrückt — durchgesetzt werden soll, der bislang noch fehlte. Aus solchen Ideen scheinen mir z. B. die Quantitäts- und die Currencytheorie entstanden zu sein. Jeden-

falls sehen wir in der individualistischen Staatsinterventionslehre — und wir sehen das noch in den Schriften eines Bamberger und eines Michaelis — das eifrige Eintreten für staatliche Aufsicht und eventuelle Remedur auf den beiden bezeichneten Gebieten. Auch Adam Smith befürwortet durchaus ein Eintreten der Staatsgewalt auf den Gebieten des Geld- und Bankwesens. Das Papiergeld gilt ihm mit Recht nicht als so sicher und so solide wie die Metallwährung, als „the solid ground of gold and silver.“[59]) Das Papiergeld macht die Industrie und den Handel unsicher. Ist die Papiergeldausgabe zu groß, so muß sie beschränkt werden, indem man am besten z. B. volle Einlöslichkeit der Papiernoten gegen Goldmünzen oder Barren fordert. So Ricardo schon in seiner Erstlingsschrift, die die englische ungedeckte Banknotenausgabe von 1797—1821 auf das schärfste kritisierte, und auch noch in seinen „Principles“.[60]) Zweifellos erfordert die sogenannte „Quantitätstheorie“ ein Eingreifen der Staatsgewalt, auch auf wirtschaftlichem Gebiete! Aber sie beschränkt sich doch, wenn man genau zusieht, darauf, den Staat zu veranlassen, daß die natürliche Entwickelung, wie sie sich in einem Lande mit lediglich Edelmetallwährung von selbst vollzieht, zum Durchbruch gelangt, sie kommt, mit anderen Worten, darauf hinaus, die sehr primitive und sehr dürftige Rolle des physiokratischen „ordre positif“ zu spielen. Also an der prinzipiellen Abgeneigtheit, ein ökonomisches Eingreifen des Staates zu befürworten, braucht dieses Eintreten für eine Staatsintervention in der Papiergeldwirtschaft nichts Wesentliches zu ändern. Ganz ähnlich ist der Standpunkt der klassischen Schule, zumal Adam Smiths, der Banknotenausgabe gegenüber. Smith ist sich wohl bewußt, daß sein Eintreten für ein Banknotengesetz als ein Widerspruch gegen das System der natürlichen Freiheit gedeutet werden könne, „as in some respect a violation of natural liberty“.[60a]) Aber — so fährt er fort — „those exertions of the natural liberty of a few individuals, which might endanger the security of the whole society, are and ought to be, restrained by the laws of all governments.“ Hier deucht uns auf den ersten Blick Smith in einen argen Konflikt mit seiner naturrechtlichen Lehre der Identität von Gesamt- und Privatinteresse zu geraten. Und in der Tat, nicht nur auf diesem Gebiete zeigt sich Smith als ein politischer Kopf ohne doktrinäre Vorurteile. Ja, wir werden sehen, daß man ihn nicht einmal als absoluten Freihändler

ansehen kann, daß vielmehr auch hier seine Schüler und Nachfolger doktrinärer als ihr Meister gedacht haben, und daß man Smith völlig zu Unrecht als einen öden Manchestermann angesehen hat. Freilich, ganz konsequent scheint uns das nicht zu sein. Jedenfalls müssen wir uns mit der Konstatierung zufrieden geben, daß das System der natürlichen Freiheit durchaus Ausnahmen von dem Prinzip der Nichtintervention der Staatsgewalt duldet, ebenso wie bei Smith trotz dem naturrechtlichen Individualismus manchmal das Gemeinwohl als schätzenswert hingestellt wird, obwohl es doch eigentlich eine selbständige Sonderexistenz dem private interest gegenüber gar nicht besitzt. Ricardo können wir ebensowenig, wie wir eben gesehen haben, als absoluten Nichtinterventionisten bezeichnen, da er auf dem Gebiete des Bankwesens, speziell der Notenausgabe, energisch für staatliche Kontrolle eintritt. Ihm zufolge sollen Banknoten überhaupt nur durch staatliche Kommissare, und nicht durch Privatunternehmungen ausgegeben werden.[61]) Noch auf einem anderen Gebiete, auf dem in neuester Zeit der Staat darauf verzichtet hat, gewisse Maximaltaxen aufzustellen und sich lieber darauf beschränkt, in allgemeiner Weise das Publikum gegen Ausbeutung zu schützen, auf dem Gebiete der Zins- und Wuchergesetze, ist bereits Adam Smith für gut und energisch durchgeführte Gesetze eingetreten.[62]) Zinsverbote an und für sich hält er natürlich für völlig unberechtigt, aber wenn die „market rate“ gar zu schroff überschritten wird, hält Smith das Eingreifen der Staatsgewalt für durchaus berechtigt.[63])

Wir ziehen demnach aus unserer bisherigen Betrachtung den Schluß, daß auf dem Gebiete der Bank-, Geld- und Kreditpolitik von einem bloßen laisser faire in der Wirtschaftspolitik der klassischen Schule nicht die Rede ist. Viel doktrinärer und einer staatlichen Intervention bedeutend abgeneigter ist unser System jedoch auf anderen Gebieten: so verträgt es sich z. B. keineswegs mit dem System der natürlichen Freiheit, daß der Handel durch Prämien oder Monopole „herbeigezwungen“ (forced), also künstlich geschaffen werden soll.[64]) Der Irrtum, daß Staatsmonopole weit schädlicher als Privatmonopole, der Wahnglaube, daß die freie Konkurrenz niemals zu Monopolen führen könne (man denke nur an die Eisenbahnaktiengesellschaften in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und ihre der Gesamtwirtschaft schädliche Dividendenpolitik — s. Kap. IX), der sich wie ein roter Faden durch den gesamten ökonomischen Individualismus hindurchzieht und den

wir noch in der sogenannten deutschen Freihandelsschule (s. Kap. IX) vorfinden, wird hier zum erstenmal mit apodiktischer Gewißheit vorgetragen. Ausfuhr- und Einfuhrprämien hindern den „natürlichen" Tauschhandel, meint Ricardo,[65]) und eine Ausfuhrprämie speziell kann nur die Wirkung nach sich ziehen, den Wert des Geldes zu verringern.[66]) Jedenfalls wird das Kapital viel nutzbringender verwendet, wenn Exportprämien völlig fehlen,[67]) zumal sich diese als die „worst species of taxation" stets erwiesen haben. Wir sind schon durch diese prämienpolitischen Ausführungen auf das Gebiet hinübergekommen, auf dem sich die Lehre der klassischen Schule am längsten und siegreichsten bewähren sollte, nämlich auf das des Freihandels. Die Freihändler, nicht nur der sogenannten deutschen Freihandelsschule, sondern auch die modernen Freihändler — nennen wir sie den modernen „sozialen Liberalismus" mit Paul Arndt, im Gegensatze zu dem früheren „individualistischen Liberalismus" — gehen mit ihren Argumenten, die fast durchwegs auf einer Verwechslung oder Identifikation von Unternehmer- und Gesamtinteressen und auf einer Verkennung der „doppelten Natur der Produktivkraft" (Evert) beruhen, auf die Lehre Adam Smiths und auf die der Physiokraten zurück, als deren Voraussetzung wir bereits im vorhergehenden Kapitel die aus dem Naturrecht stammende Lehre von der „wirtschaftlichen Harmonie der Länder" (Hasbach) kennen gelernt haben. Es wäre eine falsche Generalisierung, wenn wir ohne weiteres die klassische Schule in ihren so zahlreichen Vertretern als eine Vorkämpferin für den absoluten Freihandel auffassen wollten. Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, zu konstatieren, daß allerdings im allgemeinen dem Freihandel der Vorzug vor dem Prohibitivsystem gegeben wird, und zwar mit Argumenten, die an jene internationale natürliche Harmonie und jene rein individualistische Auffassung des Gesamtwohls anknüpfen, wie wir sie eben kennen gelernt haben. Trotzdem ist z. B. Smith dem Schutzzoll nicht prinzipiell abgeneigt wie viele seiner Nachfolger, vor allem später Mill und Bastiat, mit deren fadenscheinigen Argumenten heute noch immer operiert wird. Gewiß, die Einfuhr außerordentlich einzuschränken (to lay extraordinary restraints) hält er für ganz falsch und überflüssig (unnecessary).[68]) Denn solche hohen Einfuhrzölle sind nur geneigt, Schaden anzustiften und zerstörend (destructive) zu wirken.[69]) Ebenso wie von der Handelsfreiheit in dem eben angedeuteten Sinne ist Smith von der Notwendigkeit und

der segenbringenden Wirkung der Gewerbefreiheit überzeugt. Er kämpft erbittert gegen die Lehrzeit- und Zunftgesetze und sucht ihre Schädlichkeit an einem praktischen Beispiel zu erweisen.[70]) Hier geht Smith viel doktrinärer und schroffer vor als bei dem wichtigen Problem des Freihandels. Man hat mit Unrecht — und darauf hat vor allem August Oncken in neuester Zeit mit Recht hingewiesen — das Eintreten für absoluten Freihandel Adam Smith in die Schuhe geschoben, wie es ja so oft vorzukommen pflegt, auch in der Geschichte der Kunst, daß man die Meister für die karikierenden Schwächen ihrer Schüler schilt. Mit Recht hat bereits Roscher[71]) Adam Smith gegen diese Insinuation in Schutz genommen und ausdrücklich hervorgehoben, daß man ihn nicht als einen „unbedingten Freihandelsmann" bezeichnen dürfe. Es mag das ja sehr verwunderlich erscheinen, zumal bei der individualistischen Staatslehre und den naturrechtlichen Phrasen von der natürlichen Freiheit und der absoluten Gleichstellung von Privat- und Gesamtinteresse. Immerhin zeigt die folgende Stelle, in der Smith die vier Fälle auseinandersetzt, in denen er einen Schutzzoll für gerechtfertigt ansieht, deutlich, daß Smith in gewisser Beziehung, bei aller sonstigen Neigung zum abstrakten Doktrinarismus und zur absoluten Lösung sozialwissenschaftlicher Fragen, sich als politischer Relativist zeigt.[72])

Die vier Fälle, in denen Smith für einen Schutzzoll eintritt, sind folgende:[73])

1. „When some particular sort of industry is necessary for the defence of the country.

2. When some tax is imposed at home upon the produce of the latter. In this case, it seams reasonable that an equal tax should be imposed upon the like produce of the former.

3. When some foreign nation restrains by high duties or prohibitions the importation of some of our manufactures into their country.

4. When particular manufactures, by means of high duties or prohibitions upon all foreign goods which can come into competition with them, have been to far extended as to employ a great multitude of hands." —

Ich habe diese Stelle im Wortlaut mitgeteilt, weil sie außerordentlich charakteristisch für die Auffassung Smiths von den Pflichten einer Nation ist. Man ersieht jedenfalls aus ihr, daß ihr Urheber weit entfernt von einem uferlosen Kosmopolitis-

mus ist, dessen im übrigen so innige Verknüpfung mit der individualistischen Interventionslehre wir noch näher kennen lernen werden (vgl. z. B. die Kap. VIII und IX!). Jedenfalls dürfen wir aber nicht vergessen, daß abgesehen von den 4 Fällen, von denen keineswegs alle von prinzipieller Bedeutung sind — z. B. auf keinen Fall Nr. 3, der einen Zollkrieg und eine Gleiches mit Gleichem vergeltende Retorsionspolitik zur Voraussetzung hat — Smith in energischer Weise für den Freihandel eintritt, der, ihm zufolge, Städte und Länder bereichert.[74]) Noch schärfer drückt sich Ricardo aus, der dringend mahnt, man solle endlich die „errors which a mistaken policy has induced us to adopt“ [75]) einsehen lernen und sich der Großartigkeit des allgemeinen Freihandels zuwenden. Hufeland nennt die „Schließung eines Landes für den Handel“ direkt „eine Gewalttätigkeit.“ [76]) Und so fort! Diese wenigen Beispiele, denen aber typische Bedeutung beigelegt werden kann, mögen genügen, um erkennen zu lassen, daß die Nachfolger Smiths, die Klassizisten, jedenfalls im großen und ganzen im scharfen Gegensatz zum merkantilistischen Polizeistaate für den Freihandel eingetreten sind und weit weniger zum Relativismus neigen wie ihr Herr und Meister Adam Smith. Und das Eintreten für den Freihandel ergibt sich aus dem System der natürlichen Freiheit, aus der Identifizierung von Unternehmer- und Volkswirtschaftsinteressen, es ergibt sich mit einem Worte aus der unorganischen, naturrechtlichen Staatslehre. So sehen wir auch hier eine innige Verknüpfung der wirtschaftspolitischen Postulate mit den rationalistisch-individualistischen Voraussetzungen des ganzen Systems, wie wir sie im ersten Abschnitt dieses Kapitels kennen gelernt haben. — —

Wir werden gut tun, uns den großen Einfluß zu vergegenwärtigen, den Adam Smith und die sogenannte klassische Schule ausgeübt haben, und wir werden, freilich meist in bedeutend verschärfter Fassung und abstrakterer Zuspitzung (das Erkennungszeichen eines jeden Epigonentums!), vor allem in drei Schulen und ihren Systemen jenen Einfluß verspüren.[77]) Einmal in der französisch-englischen Manchesterschule (s. Kap. VIII) und der sogenannten deutschen Freihandelsschule (s. Kap. IX), die die unpsychologische Überschätzung und rein optimistische Auffassung der freien Konkurrenz sich angeeignet haben, und alsdann im Kommunismus, der von der klassischen Arbeitswerttheorie, besonders derjenigen Ricardos, seinen Ausgang nimmt (s. Kap. VI und VII).

Letzterer ist vor allen anderen von großem Einfluß auf Marx gewesen. Schmoller bezeichnet in diesem Sinne den Marxismus als „die letzte Konsequenz der einseitigen Naturlehre der Volkswirtschaft",[78]) wie sie von der klassischen Schule, besonders von Ricardo, geschaffen wurde. Diese „einseitige Naturlehre", die bereits von den Physiokraten schärfer im naturwissenschaftlichen Sinne ausgeprägt worden war, wie von der klassischen Schule, wird im Verlaufe der weiteren Ausbildung der individualistischen Staats- und Staatsinterventionslehre immer mechanischer und automatischer, bis sie schließlich in dem „soziologischen Fatalismus" (Lu. Stein) des Marxismus und der deutschen Freihandelsschule endigt, denen der Staat nur resignierter Zuschauer einer naturgesetzlichen Entwickelung ist. So dämmert uns schon jetzt als eines der aus dieser Arbeit resultierenden Ergebnisse dasjenige, daß ökonomischer Liberalismus und Kommunismus auf das innigste miteinander verbunden sind, kraft ihrer naturwissenschaftlichen Auffassungsweise und ihres naturrechtlichen Rationalismus, so sehr sie sich politisch befehden. Sie sind verbunden durch eine gemeinsame, individualistische und dogmatische Weltanschauung, und hinsichtlich dieser gehen beide Systeme aus der Lehre der klassischen Schule, im letzten Grunde aus der Adam Smiths, hervor. So erkennen wir erst recht seine überragende Bedeutung für die Entwickelung seiner Wissenschaft, und sind nun gewappnet, die individualistische Staatslehre in ihrem weiteren Verlaufe, den Grundzügen nach, zu verfolgen.

Kapitel V.

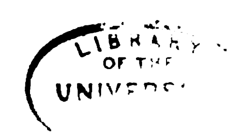
Die Lehre vom „Rechtsstaat".
(Kant — Wilh. von Humboldt — Schopenhauer.)

Saint-Simon hat recht, wenn er behauptet, daß auch die ökonomischen Systeme sich nur aus ihrem Zusammenhange mit einer allgemeinen philosophischen Weltanschauung und den die Zeitepochen beherrschenden Ideen erklären lassen. So ist die „klassische" Schule der Nationalökonomie nur unvollkommen erklärt, wenn man nicht eingehend die naturrechtlichen Voraussetzungen erörtert, auf denen sie aufgebaut ist. Der Geist des Naturrechts, der Geist des Individualismus, der das Joch des Polizeistaates und der staatlichen Omnipotenz abschütteln wollte, ist die philosophische Weltanschauung, der nicht nur die großen Ökonomisten, sondern auch die großen Philosophen und Staatsmänner ihren Tribut gezollt haben, und das noch (so bei Schopenhauer) in einer Zeit, in der die historische Rechtsschule unter Savignys glorreicher Leitung mutig den Kampf für eine historische Auffassung allen Geschehens eröffnet hatte. Dem Individualismus und dem Naturrecht der Aufklärungsphilosophie entspringt der ökonomische Liberalismus (Physiokratismus und Smithianismus), ihm entspringt aber auch die Lehre vom „Rechtsstaate", wie wir sie bereits anläßlich der Erwähnung Hufelands, der in dieser Beziehung ein Schüler Kants ist, kurz skizziert haben. Jene Lehre, die auch der undogmatische Geist des neuerstandenen Kritizismus nicht bändigen konnte. Denn auch ein Kant hat dem Naturrecht und dem rationalistischen Dogmatismus, den er auf anderen Gebieten (z. B. Geschichtsphilosophie und Metaphysik) so glorreich bekämpft hat, auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre seinen Tribut zahlen müssen. Ihm und den beiden anderen bedeutendsten Vertretern der Lehre, nach welcher der Staatszweck im großen und ganzen nur Schutz- und Rechtszweck ist, Wilh. von Humboldt und Schopenhauer, gilt dies Kapitel, das uns zeigen

soll, in wie inniger Verknüpfung die einzelnen Wissenschaften mit der allgemeinen philosophischen Weltanschauung stehen, die einer Zeit ihren Stempel aufgedrückt hat. Wir behandeln nicht Kant, den „wahren und wirklichen Urheber des deutschen Sozialismus“, wie ihn Cohen genannt hat, wir behandeln nicht W. v. Humboldt, den Begründer eines „Neuhumanismus“ (Max Lehmann), sondern wir behandeln den Rationalisten und Individualisten Kant und den Smithianer Humboldt. Kants Ethik ist kombiniert aus individualistischen und sozialistischen Grundsätzen. Seine „Gemeinschaftsethik“ (Vorländer), die sich jetzt die modernen Revisionisten der Sozialdemokratie zu eigen machen wollen,[1]) die in den imponierenden Systemen eines Stammler und Natorp auch der sozialwissenschaftlichen Forschung neue Bahnen weist (sie ist gleichweit entfernt vom naturrechtlichen Rationalismus wie vom kausalen Mechanismus!) und die einen Sozialismus der Gesinnung preist, hat Kant nicht in seinen durchaus doktrinären Ideen über Recht und Staat zu stören vermocht. Und diese doktrinären Ideen, die hinsichtlich der Staatsintervention später ihre klassische Formulierung in der Jugendschrift W. v. Humboldts finden, zeigen deutlich Kants Zugehörigkeit zum Naturrecht und zum Individualismus und rechtfertigen somit seine Aufnahme in das erste Buch unserer Schrift. Für Kant sowie für Fichte (der wegen seines Sozialismus, dem er sich in den reiferen Jahren zuwandte, als er seine Rechts- und Staatslehre schrieb, in das zweite Buch gehört), für Humboldt sowie für Schopenhauer ist der Staat lediglich „*Rechtsstaat*“, ein Ausdruck, der meines Wissens zuerst von Rob. von Mohl in seiner „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ auf unsere Lehre angewendet worden ist. Es ist nicht ganz leicht, diesen Kern der Kantschen Staatslehre herauszuschälen, da er andererseits wieder einer Verstärkung der Souveränität des Staates das Wort redet. Kant, den naturrechtlichen Staatslehrer, müssen wir vorerst betrachten, ehe wir versuchen können, darauf hinzuweisen, inwieweit er selbst über das Naturrecht hinausgeht, und durch seine Ethik und ihre formale Gesetzmäßigkeit der Führer einer neuen Weltanschauung wird.

Kants Staatslehre ist individualistisch und naturrechtlich und darum in bezug auf den Staatszweck und die Staatsintervention restringierend und negativ. Was ist der Staat? Kant meint:[2])

„Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen *unter Rechtsgesetzen*.“ Welche Verfassung soll ihn beherrschen?



Eine solche, nach der „die Freiheit eines jeden ihrer Glieder nur durch die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit aller andern eingeschränkt ist."

In dieser Bestimmung liegt ein sozialer Kern, das Individuum wird daran gemahnt, daß es als „ζῶον πολιτικόν" stets Rücksichten auf die anderen Individuen der sozialen Gemeinschaft zu nehmen hat. Zugleich ersehen wir aus diesen Zitaten Kants den Grundbegriff seiner Lehre: Es ist derjenige der „Freiheit". Diese Freiheit ist kein flacher, metaphysischer Begriff, wie etwa die „Liberté" eines Bastiat, von der später die Rede sein wird, sondern es ist das Ideal, das die Vernunft gebieterisch fordert. Aus dieser Auffassung ergibt sich, daß die Politik Kants sich mit der eines entschiedenen Liberalismus deckt.[3]) Das Ideal des Liberalismus ist der „Rechtsstaat" schon deswegen, weil er die Gleichheit vor dem Gesetze repräsentieren soll, weil er den Wert der einzelnen Persönlichkeit predigt und dem Nivellismus eines willkürlichen Polizeistaates den Garaus machen will. Der „Rechtsstaat" ist die natürliche Reaktion gegen einen überspannten und seine Befugnisse in weitem Umfange überschreitenden Merkantilismus, wie wir denn überhaupt gesehen haben, daß der ökonomische Liberalismus, zu dem im weiteren Sinne des Wortes eben auch Kants Lehre vom „Rechtsstaate" gehört, als historische Erscheinung die Reaktion gegen jene Tötung des Individuums und jene frevlerische Selbstzweckerklärung des absolutistischen Staates vorstellt. Das ist ihr Verdienst, und ihre Grenzen zeigen sich in dem übertreibenden Dogmatismus und ihrer naturrechtlichen, unpsychologischen Auffassung des individuellen sowie des sozialen Geschehens. Wenn Kant dem Staate als alleinigen Zweck den „Rechtszweck" vindizierte, so forderte er — das müssen wir uns stets vor Augen halten, wenn wir dem großen Denker wirklich gerecht werden wollen — kein bloßes „Nachtwächtertum" (Lassalle) von der Staatstätigkeit, sondern eine gewaltige, jedes Privilegium und jede Klassenjustiz perhorreszierende *sittliche* Mission. Der Rechtsstaat hat nichts Geringeres zu tun, als die Herrschaft des kategorischen Imperatives in ihrem vollen Umfange zu statuieren. Denn nur er verbürgt eine soziale Gemeinschaft, in der die berechtigten Interessen eines jeden gewahrt bleiben. Dieser kategorische Imperativ, Kants Maxime, einen jeden Menschen niemals allein als Mittel, sondern zugleich als Selbstzweck zu behandeln, ist von eminenter Bedeutung und noch heute für uns von maßgebender

Wichtigkeit. In der Aufstellung dieser Maxime irrt Kant nicht, aber er irrt in seiner unpsychologischen Überschätzung des Individuums, er irrt kurzum in der Angabe des Weges, der zum sozialen Ideal führen soll. Mit dem bloßen Rechtszweck vermag der Staat niemals dem kategorischen Imperativ auch die Herrschaft über das Wirtschaftsleben zu verschaffen, dazu bedarf er weiterer Kompetenzen, die ihm nur eine soziale Auffassung des Staates und seiner Tätigkeit bewilligen kann. Der Individualismus und der Liberalismus des Rechtsphilosophen Kant mit seiner starren Beschränkung des Staates auf den Rechtszweck ist nichts weiter als ein untauglicher Versuch zur Statuierung des wirtschaftlichen kategorischen Imperatives, der Rechtsphilosoph Kant und sein naturrechtlicher Individualismus drängt den Ethiker Kant und seinen echten Sozialismus in den Hintergrund. Der letztere ist noch heute unser Führer (Stammler, Staudinger, Natorp!), der erstere ist in den Spuren des Rationalismus stecken geblieben, er ist ebenso tot für uns wie das Naturrecht überhaupt. Kant ist eben auf diesem Gebiete ein Kind seiner Zeit geblieben, während er auf anderen der siegreiche Vorkämpfer einer neuen Weltanschauung war und seiner Zeit weit vorausgeeilt ist. Aber auch in seiner Rechtslehre, dem Werke seines hohen Alters, können wir den Schöpfer des Kritizismus und den Ethiker Kant erkennen, wenn wir sie eingehend prüfen. Das Ideal für Kant ist das „Selbstherrschertum" des Gesetzes, das „an keiner besonderen Person hängt" (Landsberg).[4]) Mit den freiheitlichen Regungen der individualistischen Weltanschauung, mit ihrem Kampfe gegen die Betrachtung des Individuums als bloßen Mittels zum Zwecke entsteht auch das dringende Bedürfnis nach Rechtsgesetzen, die nur in einem durch Vernunft gebotenen und durch Vernunft zu rechtfertigenden „Rechtsstaate" möglich sind. Gewiß, Kant ist noch Vertragstheoretiker; zu einer historischen-positivistischen Auffassung der Lehre von der Staatsentstehung ist er nicht vorgedrungen. Aber er ist Vertragstheoretiker lediglich für die Vergangenheit, er fordert nicht wie der Anarchismus, wie der Marxismus oder Herbert Spencer die bloße „Konvention" pro futuro. Er steht auf dem Standpunkte des status, der θεσις, und nicht auf dem des contractus. Der Staat ist „äußere Zwangsanstalt",[5]) die sich auf Wahrnehmung der berechtigten Rechts- und Schutzinteressen des einzelnen Individuums zu beschränken hat. Kant ist von Hobbes und Spinoza, überhaupt vom Natur-

rechte, stark beeinflußt: Er lehrt die Entstehung des Staates infolge eines Antriebes „der von den Übeln des Naturzustandes ausgeht, der ein Zustand des Krieges und der Gewalt, mit beständiger Bedrohung für jedermann ist" (Paulsen).[6] Die „Freiheit" des Naturzustandes ist in Kants Augen nichts wert, weil sie identisch mit steter Gefahr und Unsicherheit ist. „Freiheit", wie sie sich als Postulat der Vernunft offenbart, kann nur in „einer begrenzten und geschützten Rechtssphäre"[7]) gedeihen. Und diese Sphäre herrscht allein im „Rechtsstaate". Er ist notwendig; weil er allein die wahre, vernunftgemäße Freiheit verwirklichen kann. In dieser Aufgabe liegt zugleich seine innere Rechtfertigung.

Wir haben schon früher angedeutet, daß bei tieferem Eindringen in die „Rechtslehre" des großen Philosophen erhellen würde, wie er in gewisser Weise bereits über den Rationalismus hinausgestrebt und auch eine tiefere Begründung staatlicher Vereinigung erreicht hat. Wie ist das zu verstehen? Kant sucht die Ursache der staatlichen Vereinigung nicht in einem bestimmten Trieb der menschlichen Natur, der mit Naturgewalt die Errichtung einer staatlichen Zwangsgewalt als absolut erforderlich für ein Weiterbestehen der Gattung Mensch betreibt, sondern er geht tiefer, indem er „die ganze vernünftige Natur des Menschen als Grund der staatlichen Vereinigung setzt" (Robert von Mohl).[8]) Hierin, in der Anerkennung der Vernunft als dem allein schöpferischen Prinzip liegt ein großer Fortschritt dem Naturrechte gegenüber, dessen Vertreter den Staat aus einem einzigen Triebe der menschlichen Natur herleiten wollen. Gewiß, die Entstehung des Staates aus der Vernunft ist auch eine apriorische Konstruktion, aber sie steht weit über den anderen und deutet an, daß Kant kein Naturrechtler alten Schlages mehr ist. Kant nimmt somit seinen Ausgang von der Vernunft und stellt diese als einen Faktor von autonomer Bedeutung hin, der sich in der Rechtsordnung zu verwirklichen hat. Er ist damit im Rationalismus stecken geblieben, aber seine Grundlage ist doch weit großartiger als die seiner Vorgänger, die wie Grotius Recht und Staat aus dem Geselligkeitstrieb, wie Hobbes aus dem Selbsterhaltungstrieb, wie Spinoza aus dem Egoismus, wie Thomasius aus dem Glückseligkeitstrieb, wie Leibniz aus dem Wohlwollen, wie Wolff aus dem Vervollkommnungstriebe u. s. f. herleiten wollten.

Mit der Vernunft ist eine feste Grundlage statuiert, die es zu behaupten gilt. Schade nur, daß Kant in einen gewissen

Widerspruch mit seiner Vernunftlehre gerät, als er an einen Urvertrag glaubt. Dieser Urvertrag, die reinste Blüte des Naturrechts, treibt ihn wieder tief in die vorkritische Dogmatik zurück, und — ein Zeichen, wie allgemein das Naturrecht noch herrschte an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts — gerade hier hat er am meisten Anhänger gefunden; ich erinnere nur an die Naturrechtssysteme eines Hufeland und eines Schmalz.

Worin sieht Kant nun die eigentliche Aufgabe des Rechtsstaates? Heißt den vernunftgemäßen Rechtsgedanken verwirklichen zugleich in das Wirtschaftsleben eingreifen und den wirtschaftlich Schwachen unterstützen? Heißt es mit anderen Worten administrativ vorgehen auf ökonomischem Gebiete, oder heißt es nur den Staatsbürger schützen und das Verbrechen bestrafen? Das letztere trifft das Richtige. Der Staat soll die Rechtsordnung zu erhalten suchen und soll darauf sehen, daß jeder einzelne soweit sein Recht bekomme, als sich mit dem Rechte der anderen verträgt.[9]) Der einzige Zweck des Staates ist darum „Rechtssicherheit für den einzelnen; und was nicht unter diesen Zweck fällt, ist nicht Gegenstand der Staatstätigkeit".[10]) Der einzelne darf gewiß nicht nur eingeschränkt werden in seinen Rechten, nein, er soll es sogar. Aber es gibt eine deutliche Grenze, die Kant nicht überschritten sehen will. Wo liegt sie? An dem Punkte, wo mehr, als die bloße Rechtssicherheit es erfordert, der einzelne in seinem Tun und Lassen eingeschränkt worden ist. Wo also dem einzelnen etwas genommen wurde, um es dem anderen aus Gründen einer den Schwachen unterstützenden Wohlfahrtspolitik zuzuwenden, oder umgekehrt, wo dem einen etwas zugewendet wird, was dem andern schädlich ist (wenn auch seine Sicherheit dadurch nicht bedroht erscheint), so liegt jedesmal ein Fehlgehen des Staates vor, der seine wahren Kompetenzen, die sich auf die Durchführung der Rechtssicherheit beschränken, überschritten hat. Kant sehen wir somit weit von einer positivistischen Rechts- und Staatsauffassung entfernt, die prinzipiell überhaupt keine Grenzen der Staatstätigkeit kennt.[10a]) Und mit dem flachen Positivismus ist uns nun allerdings auch nicht gedient. Denn er erklärt wohl das Sein der Staatsintervention, aber nicht das Seinsollen. Ihr fehlt der ethische Maßstab. Aber die Anwendung, die Kant von einer Metaphysik der Rechtslehre macht, ist rein naturrechtlicher Art. Der Staat muß da sein, gewiß, aber schon die ganze Art der Entstehung zeigt deutlich, daß er eher ein notwendiges Übel

als ein Kulturfaktor von eminenter Bedeutung ist. Kant weist uns durch seine formale Ethik, deren Fruchtbarkeit z. B. von Vorländer vortrefflich erwiesen wurde, ein soziales Ideal und gibt uns auch einen praktischen Maßstab an die Hand, wie wir erkennen können, ob ein Recht mit den Geboten der Ethik übereinstimmt oder nicht. Aber illusorisch ist seine Idee, das alles lediglich durch Statuierung der Rechtssicherheit unter Wahrung der Freiheit des einzelnen zu erreichen und unter Preisgabe eines Eingreifens des Staates in das Wirtschaftsleben und somit einer unmittelbaren Beeinflussung des sozialen Geschehens. Kant steht eben an der Wende zweier Zeitalter: Rationalismus und Historismus kämpfen miteinander. Kant ist Rationalist auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie geblieben, er ist Individualist und huldigt der mit dem Naturrecht (vor allem mit Locke) beginnenden liberalen Strömung der Rechts- und Staatswissenschaften. So lehnt er ein Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben ab, sofern es den Zweck, Rechtssicherheit zu gewähren, überschreitet. Denn — wie Paulsen es richtig formuliert hat[11]) — „positive Fürsorge für die Wohlfahrt des einzelnen liegt außerhalb seiner Aufgabe." (sc. des Staates.) Kant hat trotz dieser naturrechtlichen Formulierung des Staatszweckes einer großartigen Idee auch in seiner Rechtslehre zum Siege verholfen: der Wertung der Persönlichkeit und der Statuierung eines einheitlichen ethischen Maßstabes als Kriterium des einzelnen Menschen. Sein politisches Glaubensbekenntnis richtet sich eben direkt — das darf nie vergessen werden — gegen den absolutistischen Polizeistaat des 18. Jahrhunderts. Daher — wie Vorländer sehr fein ausführt[12]) — „sein Zentrum in dem Begriffe der Freiheit und des Rechtes". Eigentümlich ist es, daß Kant, der dem Staate als berufenem Träger der Rechtsidee stets tiefe Achtung gezollt hat und in gewissem Sinne doch auch tief in seine Notwendigkeit eingedrungen war, einen Rechtsstaat als Ideal aufstellte, der, wie Gierke[13]) meint, „mit der vollen Unfreiheit und Ohnmacht der Staatsgewalt erkauft worden wäre, wenn seine Verwirklichung überhaupt denkbar gewesen wäre." So sehen wir Kant gleich den Aposteln der französischen Revolution den Begriff der „Freiheit" überspannen. In der apriorischen Konstruktion des Staates auf „Vernunft" und „Freiheit" liegt der Fehler des ganzen Systems. Was verschlägt es gegen die Beschränkung der Staatstätigkeit auf den Rechtszweck, daß die souveräne Macht des Staates wieder-

hergestellt werden soll? Was hilft es gegen die Ablehnung jeder Wohlfahrtspolitik und Kulturtätigkeit, daß die Freiheit dem Staate zurückgegeben werden soll? Mit diesen Formulierungen, wie wir sie soeben kennen gelernt haben, hat Kant noch nicht das Naturrecht überwunden, wie einige Schriftsteller meinen. Er ist kein Naturrechtler alten Schlages wie die Aufklärungsphilosophen — das haben wir ja oben gezeigt — aber ein Naturrechtler bleibt er doch. Und man kann in bezug auf die Rechts- und Staatslehre nur folgendem abschließenden Urteil eines der schärfsten Gegner des Naturrechtes und seiner Wiederherstellung in der neuesten Zeit, Karl Bergbohms, beistimmen:[14])

„Der Zerstörer des flachen Dogmatismus, der Erneuerer der kritischen Erkenntnistheorie, ein Naturrechtsdoktrinär und dazu Stifter der zünftigsten Naturrechtsschule, die es je gegeben hat."

Ein Naturrechtsdoktrinär, ein hartes Wort, doppelt hart angewendet auf den großen Kritiker der Vernunft, von dessen epochalen Werken an wir eine neue Periode der Philosophie zu rechnen gewohnt sind! Aber das Wort trifft den Nagel auf den Kopf, weil Kant lediglich an ein „ideales Recht" denkt, das „aus reiner Vernunft abgeleitet, allein überall und jederzeit wahrhaft recht ist" (Lasson).[15]) Wir haben bereitwilligst anerkannt, daß mit der Annahme eines „vernünftigen" Rechtes ein Fortschritt gegen die Formulierungen der Trieblehre seiner philosophischen Vorläufer zu konstatieren ist, aber gerade diese Annahme eines „Vernunftsrechtes mit aprioristischem Inhalt" ist eine Konstruktion rein rationalistischer, naturrechtlicher Art. Hier in der Rechtslehre liegt nicht die Größe des Kantschen Gedankenaufbaues. Das erkennen die meisten Philosophen auch willig an. Schopenhauer spricht bereits sehr despektierlich über die „Rechtslehre" Kants und nennt sie in der „Welt als Wille und Vorstellung"[16]) eine nur aus Kants Altersschwächen erklärliche, sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer. Nun ist freilich Schopenhauer nichts weniger als ein gerechter Beurteiler gewesen, aber wenn man seine anderweitige, bereitwillige Anerkennung der hohen Verdienste Kants und seine eigene Propaganda für die Vertragstheorie und den Rechts- und Schutzzweck des Staates bedenkt, wird man doch sich seinem herben Urteil bis zu einem gewissen Grade nicht verschließen können. Und auch der neueste Biograph unseres Philosophen, Paulsen, rechnet die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" bereits in

die „Zeit der Senilität".[17] Und doch gebietet die Gerechtigkeit, zumal einem unserer größten Denker gegenüber, daß wir nicht als letztes Wort das des „Naturrechtsdoktrinärs" anwenden, sondern zu erforschen suchen, inwieweit seine Gedanken für die Staats- und Sozialwissenschaft noch fruchtbar zu sein vermögen. Und da erhellt zuerst: Kants Formalismus, der von vielen als unfruchtbar angesehen wird, unterscheidet sich auf das vorteilhafteste von dem rein materialistischen Rechtsprinzip der gewöhnlichen Naturrechtler.[18]) Er kombiniert nicht in der unklaren Weise seiner Vorgänger zwei wichtige Fragen miteinander, die nur getrennt für sich richtig beantwortet werden können: die Frage nach dem Rechtsgrunde des Staates und die Frage nach der Entstehung des Staates. Trotz dieser Trennung, die außerordentlich fruchtbar ist, ist Kant freilich zu einer befriedigenden Antwort nicht gelangt. Aber allein schon durch die richtige Fragestellung hat er „für eine tiefere geschichtliche Auffassung freie Bahn geschaffen" (Gierke).[19]) Und noch eins: Kant tritt für einen Urvertrag ein, aber — wie Lasson[20]) trefflich erörtert — der Vertrag ist „kein willkürlicher Akt der Individuen", sondern er ist vielmehr „eine Idee der Vernunft, nicht ein Faktum, denn als solches wäre er gar nicht möglich". Wir haben Kant als Individualisten bezeichnet, das ist er auch zweifellos in seinen Gedanken über Recht und Staat, und darum gehört er in dieses Buch. Aber — wie schon oben angedeutet — seine Ethik enthält einen sozialen Kern, die Gemeinschaft diktiert ihr zufolge dem Individuum Gesetze. Eine Befolgung der formalistischen Ethik Kants ist „Sozialismus" in dem Sinne, wie er im ersten Kapitel festgestellt wurde. In Anlehnung an Kants Ethik schuf Stammler seinen „sozialen Idealismus", Natorp seine „Sozialpädagogik". Durch die Einführung eines formalistischen Pflichtbegriffes wird jeder eudämonistischen Weltanschauung ein für allemal der Grund entzogen. Wie in seiner Ethik hat Kant auch in seiner Geschichtsphilosophie, die erst in neuerer Zeit wieder eifrig studiert wird,[21]) dem Eudämonismus den Krieg erklärt. Das Endziel der Entwickelung ist nicht ein eudämonistisches, nicht das größte Glück der größten Zahl, nicht das bonheur commun, sondern „die Versittlichung der Menschen und der menschlichen Einrichtungen". In dem Kapitel über den Marxismus (Kap. VII) wird noch ein Wort über diesen scharfen Gegensatz Kants zum Eudämonismus zu sagen sein. Dadurch, daß auch in der Rechtslehre der Pflicht-

begriff eine hohe Bedeutung hat, stellt Kant auch hier sein Lehrgebäude auf ein höheres sittliches Niveau als seine Vorgänger. So sehen wir Kant eine neue Zeit inaugurieren, doch die größte Aufgabe, die zu erledigen war, ehe eine soziale Staatsauffassung den Individualismus verdrängen konnte, hat er nicht erledigt: die Überwindung der Naturrechtsdoktrin. Ihr Anhänger ist er geblieben, hat sie aber vervollkommnet und durch seine ethische Betrachtungsweise genießbarer gemacht. Eines der interessantesten Probleme vergleichender Forschung muß hier noch mit ein paar Worten kurz berührt werden: Wie steht Kant zu Smith? Bedeutet er eine höhere Stufe oder kann man ihn schlechtweg seinen philosophischen Grundüberzeugungen nach mit Smith auf die gleiche Stufe stellen? August Oncken hat in einem interessanten Werke[22]) Smith und Kant eingehend in bezug auf Ethik und Politik miteinander verglichen und ist geneigt, eine weitgehende Übereinstimmung bei den Grundanschauungen der beiden Denker anzunehmen. Das deucht uns nicht zutreffend zu sein: Gewiß, das Naturrecht spielt bei beiden eine große Rolle, und es ist auch zuzugeben, daß von beiden der „Rechtszweck" des Staates in den Vordergrund gerückt wird. Aber hier beginnen auch schon die Differenzen. Smith ist kein bloßer Verfechter des laisser faire, wie wir früher gesehen haben (man denke an seine vier Bedingungen für einen Schutzzoll!) Smith denkt auch an den „Wohlfahrts"zweck des Staates, wenn er ihn auch infolge seiner individualistischen, liberalen Weltanschauung hinter dem Rechtszweck zurücktreten läßt. Der Staat ist jedenfalls bei ihm nicht nur der Verkörperer der Rechtsidee wie bei Kant, er hat auch ökonomische Aufgaben. Und prüft man erst die ethischen Grundprinzipien beider Denker und vergleicht sie miteinander, so tut sich denn doch „ein himmelweiter, nicht zu überbrückender Gegensatz auf zwischen beiden Denkern", wie das des näheren Johs. Schubert[23]) in einer interessanten Studie gegen Oncken ausgeführt hat. Hinsichtlich der ethischen Begründung steht Kant weit höher als der Schotte; von einem „Sozialismus der Gesinnung" oder von einer für die Zukunft bahnbrechenden „Gemeinschaftsethik" (Vorländer)[24]) ist bei Adam Smith nichts zu spüren. Das näher auszuführen ist hier nicht der rechte Platz. Wir kommen zu folgendem Resultate bezüglich der Kantschen Rechtsphilosophie: durch ihren Rationalismus und ihre aprioristische Konstruktion, durch ihr Naturrecht und den Individualismus

und politischen Liberalismus (wie er sich in der „Rechtslehre" offenbart) bleibt Kant in den alten Bahnen und bleibt ein Kind des 18. Jahrhunderts. Durch den sozialen Geist seiner Ethik und durch seine Erkenntniskritik, die das Besondere der sozialwissenschaftlichen Methode erkennen läßt, weist er in das neue Jahrhundert und in eine neue kritische Zeit. So zeigt sich Kant nicht nur in seiner Bedeutung für die Rechtswissenschaft, sondern auch für die Sozialwissenschaft als „wahrer Januskopf".[25]) —

Wir wir bereits früher hervorgehoben haben, ist die Lehre Kants von großem Einfluß gewesen, und lange Zeit hat sich noch das Naturrecht in der ihm von Kant gegebenen Gestalt siegreich behauptet. Nicht wenig hat Fichtes begeisterte Anhängerschaft an die Ideen Kants dazu beigetragen. Fichte hat sich später vom Individualismus abgewendet und sich einem Sozialismus zugewandt, der seine Betrachtung auf das zweite Buch zu verschieben nötigt. Wir haben hier kurz anzudeuten, daß er in der ersten Hälfte seiner wissenschaftlichen Entwickelung ein ausgesprochener Individualist und ebenso eifriger Naturrechtler gewesen ist. Kant und Fichte haben gemeinsam jene hohe Auffassung des einzelnen Individuums geschaffen, die gerade erst in einer sozialen Zeit sich bewähren sollte und noch heute geeignet ist, die sittliche Grundlage für eine soziale Reform im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit zu bilden. Das bleibt ihr dauerndes Verdienst, und ethische Lohntheorien, wie sie Sozialphilosophen wie Ad. Wagner z. B. aufgestellt haben, gehen im letzten Grunde auf den Sozialismus der Gesinnung Kants und Fichtes zurück, nach dem die Arbeit nicht als eine Ware, wie alle anderen auch, aufgefaßt werden darf, da es sich um eine lebendige Person und nicht um eine Sache handelt. Denn „Kants sittlicher Ernst und Fichtes oratorisches Feuer haben es dem deutschen Volke lebendig zum Bewußtsein gebracht, daß jeder Mensch Person, d. h. weder im juristischen Sinne eine Sache, noch im ökonomischen Sinne eine ‚Ware' sein soll" (Lu. Stein).[26]) Dieses gewaltige ethische Pathos, das beide großen Denker so innig beseelt hat, macht sie zu Vorkämpfern einer neuen Weltanschauung. Doch Kant bleibt trotzdem, wie wir sehen, in seiner Rechts- und Staatslehre ein Kind der alten Zeit, während es Fichte gelang, sich vom Doktrinarismus des Rationalismus zu befreien, wie wir in diesem Buche nicht näher ausführen können. Fichte hat Kant innig verehrt und sich vor allem durch den Ernst seiner Ethik fesseln lassen, während

die Kritik der reinen Vernunft für ihn ein reines negatives Resultat aufwies.[27]) In seiner individualistischen Epoche, die wir rund bis 1800 rechnen können, ist er überzeugender Individualist und Vertragstheoretiker (der „Staatsbürgervertrag“!) und hat als solcher diese abstrakten Lehren „auf den Gipfelpunkt geführt“.[28]) 1800 erschien der „geschlossene Handelsstaat“, der den Beginn der gänzlichen Wandlung Fichtes anzeigt und dem später die „Rechtslehre“ (1812) und die „Staatslehre“ (1813) folgen In diesen Werken erweitert er den Staatszweck über den bloßen Rechtszweck hinaus. Der Individualismus, dem der Staat nur Mittel zum Zweck ist, wird für den Sozialisten Fichte lediglich zum „Werkzeug“ für den die Gattung darstellenden Staat. So zeigt Fichte eine ähnliche Entwickelung seiner wissenschaftlichen Überzeugungen wie Sismondi, der erste große Sozialphilosoph des 19. Jahrhunderts, der auch bis zum Erscheinen seiner „Nouveaux principes“ eifriger Smithianer und somit Individualist geblieben war. Beiden wird eine ausführliche Darstellung im zweiten Buche zu widmen sein. —

Der zweite hervorragende Vertreter der Lehre vom „Rechtsstaate“, die mit der Ausbreitung und beginnenden Blüte der klassischen, ökonomistischen Schule parallel verläuft, ist der große Neuhumanist Wilhelm von Humboldt, dessen Jugendschrift „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ wir jetzt betrachten wollen. Sie ist 1792 fertiggestellt worden, erschien aber erst 1851 in Breslau.[29]) Humboldt bildet einen Markstein in der gesamten deutschen Geschichtsschreibung. Er ist es gewesen, der bestimmte, für einen Zeitraum maßgebende Ideen zu Trägern der politischen und historischen Entwickelung gemacht hat, und somit gebührt ihm in der Geschichte der historischen Ideenlehre in Deutschland ein ehrenvoller Platz. Der jüngste Geschichtsschreiber derselben, Goldfriedrich, schreibt darum auch mit Recht: „Humboldt stellt in einem reinen Typus die Entwickelung der geschichtlichen Ideenlehre in Deutschland dar.“[30]) Die Jugendschrift Humboldts bietet eine geradezu klassische Formulierung der individualistischen, jeder ökonomischen Einwirkung des Staates auf das Wirtschaftsleben prinzipiell abgeneigten Staatsauffassung. Wenn man mit Kittel[31]) drei Perioden nachreformatorischer Geistesgeschichte unterscheiden will, die auch von den einzelnen durchzumachen sind: Individualismus — Rationalismus, Sturm und Drang — und klassischen Subjektivismus,

so muß man mit ihm die „Ideen . . ." in die erste individualistische Periode einreihen. Einer Rationalisierung der historischen Ereignisse ist Humboldt übrigens auch später in seiner historischen Methodik treu geblieben.[32]) Wie dem auch sein mag, für uns ist Humboldt nicht nur der klassische Vertreter des Begriffes der transzendenten Idee in der Geschichte („Über die Aufgaben des Geschichtsschreibers"), sondern auch der klassische Vertreter des Individualismus und des starren „Rechtsstaates". Auch für ihn ist die Freiheit, wohlverstanden eine edle Freiheit, das höchste Gut, und ihr Raum zu geben, betrachtete er als seine höchste Lebensaufgabe.[33]) — Was ist nun der Staat nach Humboldt, worin liegt seine Bedeutung? Ist der Staat Selbstzweck, ist er ein allmächtiger Kulturfaktor, ein sittliches Institut? Nein:[34])

„Die Staatsvereinigung ist bloß ein untergeordnetes Mittel, welchem der wahre Zweck, der Mensch, nicht aufgeopfert werden darf." Diese Lehre stellt sich als das gerade Gegenteil des Merkantilismus und des Colbertismus dar, dem der Staat Selbstzweck ist. So extrem diese Lehre ist und so wenig sie die sittliche Persönlichkeit des Menschen zu werten versteht, so verfällt doch Humboldt in das entgegengesetzte Extrem, er verkennt nämlich ganz, daß der Staat mehr als ein untergeordnetes Mittel, daß er im letzten Grunde ebenso nötig ist als das Recht (näheres siehe im Kapitel über den Marxismus!), weil nur unter dem Schutze seiner zwanglichen Rechtsnormen überhaupt soziales Leben und soziale Organisation möglich sind. So kann man Humboldt als den konsequentesten Vertreter einer radikal-individualistischen Staatslehre bezeichnen. Er führt „die Herabsetzung des Staates zu einem bloßen Mittel für die Zwecke des Individuums bis zur äußersten Konsequenz durch" (Gierke).[35]) Humboldt ist von der Richtigkeit seiner obigen Definition so fest überzeugt, daß er ausdrückliche, gesetzgeberische Deklarationen fordert, des Inhalts, „daß jede moralische Person oder Gesellschaft für nichts weiter als die Vereinigung der jedesmaligen Mitglieder anzusehen sei."[36]) Das ist noch weit individualistischer gedacht als die romanistische Fiktionstheorie, und Humboldt macht dem genossenschaftlichen Geiste des deutschen Rechtes nicht die geringste Konzession. So ist der Staat allerdings zu einer geringen Bedeutung herabgedrückt, er hat wirklich nicht viel mehr zu tun als die Rolle eines Schutzmannes und Richters zu übernehmen. In dieser Beschränkung auf den Rechtszweck liegt selbstverständlich zugleich das Gebot, sich jeder

Wohlfahrtspolitik zugunsten der Gesamtheit zu enthalten. Der Staat hat lediglich die Bürger zu schützen:

„Der Staat[37]) enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit." — Mehr als die Sicherstellung eines jeden, mehr als die Bestrafung des Verbrechers liegt dem Staate nicht ob. Denn:[38])

„Der Staat wird allein sich auf Handlungen, welche unmittelbar und geradezu in fremdes Recht eingreifen, ausbreiten, nur das streitige Recht entscheiden, das verletzte wieder herstellen und die Verletzer bestrafen dürfen." Wenn jemand eine Handlung vollzieht, „durch die ein anderer in seinem Rechte eingeschränkt oder in seinem Besitze geschmälert"[39]) werden kann, so muß der Staat diese Handlung verbieten oder doch in ihrer Wirkung einzuschränken suchen. „Jede weitere oder aus anderen Gesichtspunkten gemachte Beschränkung der Privatfreiheit aber liegt außerhalb der Grenzen der Wirksamkeit des Staates".[40]) Jede ökonomische Tätigkeit des Staates, die doch mit Rücksicht auf das Gemeinwohl zu erfolgen hätte und somit einen eminent sittlichen Wert haben könnte, wird a limine abgelehnt, denn „mit solchen Aufgaben würde er seine in seinem innersten Wesen begründete Kompetenz weit überschreiten".[41]) Es würde aber vor allem einen Verstoß gegen die Gesetze der „Freiheit" bedeuten. Denn[42]) „der Staat darf nichts weiter verbieten, als was mit Grund Beeinträchtigung seiner eigenen Rechte oder der Rechte der Bürger besorgen läßt." — Es darf dem Staate auch kein großes Ziel vorschweben; Humboldt steht nicht auf der Höhe Kants, dem doch der Rechtsstaat, trotz seinen armseligen Funktionen, der Träger der Vernunft und des kategorischen Imperatives ist, und der dadurch seinem Rationalismus eine sittliche Rechtfertigung zu geben versucht. Humboldt fehlt die „Gemeinschaftsethik" Kants, die selbst aus seiner Rechtslehre hervorleuchtet trotz allem Naturrechte und allem Individualismus. Er ist lediglich Inividualist, und daher wirken seine Vorschläge, auf welche Zwecke der Staat sich einzurichten habe, so nüchtern, ungeachtet ihrer klassischen Formulierung und ihres Geistreichtums. Ein soziales Ideal oder dergleichen zu erreichen, das Wirtschaftsleben von den Auswüchsen eines brutalen Egoismus zu befreien, liegt nach Humboldt nimmermehr im Auf-

gabenkreis des Staates. Denn:[43]) „Es ist dem Staate nicht erlaubt, mit positiven Endzwecken auf die Lage der Bürger zu wirken." — Humboldt erscheint uns somit in seiner Staatsinterventionslehre lediglich als ein individualistischer Rationalist, es fehlt ihm der tiefere staatsmännische Blick eines Freiherrn vom Stein, den man, wenngleich auch er von Smiths Ideen stark beeinflußt war, dennoch für eine soziale Staatslehre in Anspruch nehmen muß und der darum hier nicht näher behandelt werden kann. Humboldt mußte konsequenterweise die Regulierungsmaßregeln, die Stein z. B. gegen die Auflösung des Bauernstandes vornahm, als unzulässig und über den Rahmen der Staatswirksamkeit hinausgehend ablehnen. Zu einer ersprießlichen gemeinsamen Tätigkeit beider Männer, in der der Scharfsinn und der edle Humanismus Humboldts durch Stein, den genialen Verwaltungsorganisator (wie er als solcher schon früh in Westfalen gewirkt hat, hat uns erst die neue Biographie von Max Lehmann deutlich gezeigt!) und Staatsmann, trefflich ergänzt worden wäre, ist es nicht gekommen.[44])

So bleibt für uns Humboldt als Staatslehrer der extreme Individualist und Rationalist, und seine Staatslehre ist eine apriorische Festsetzung des Staatszweckes auf den Rechts- und Schutzzweck, die Schopenhauers großen Beifall fand, der sich überhaupt — wie jetzt noch zu zeigen sein wird — in seiner Rechts- und Staatsphilosophie eng an Humboldt anlehnt und keine originellen Gedanken auf diesem Gebiete produziert hat. Schopenhauer bringt durch seine Klassifikation der Rechtsphilosophie innerhalb des Rahmens der philosophischen Einzelwissenschaften einen argen Widerspruch in seine Systeme hinein: Er faßt nämlich die Rechtslehre als Teil der Moral auf, will aber andererseits keineswegs den Zwang als unzulässig auf diesem Gebiete erklären. Wenn das Recht mit der Moral zusammenhängt, so kann doch der Zwang nicht zulässig sein, sollte man denken. Schopenhauer ist anderer Meinung und verfällt dadurch m. E. in einen sehr verhängnisvollen Irrtum. Moralische Vorgänge gehen doch allein die Gesinnung an und können darum nicht durch äußere Zwangsmaßregeln normiert werden. Volkelt spricht hier mit Recht von einer „Verwirrung" des Schopenhauerschen Gedankenaufbaues,[45]) der es „an genauen Unterscheidungen fehlen lasse".

Was ist für unsern Denker der Staat? Geht Schopenhauer in seiner Antwort über Humboldt oder gar über Kant hinaus? Nein, auch er bleibt in den Bahnen eines doktrinären Indivi-

dualismus und identifiziert in der beliebten naturrechtlichen Manier ohne weiteres Einzel- und Gesamtinteresse. Jeder darf seinen Egoismus schrankenlos sich entfalten lassen. Ein Konflikt mit dem Gemeinwohl ist nicht möglich, und der Staat hat sich nicht hineinzumischen, denn er ist ja nichts weiter als:[46])

. . . „das Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummierten Egoismus aller."

Der Staat ist also nur eine Summe aller dieser brutalsten Motive des Menschen! Materialistischer ließe sich sein Wesen allerdings kaum charakterisieren. Jede ethische Auffassung liegt Schopenhauer völlig fern, was um so mehr Wunder nimmt, als für ihn doch die Rechtslehre unselbständiger Natur und nichts weiter als ein „Kapitel der Moral" ist. Mit einer solch materialistischen Grundauffassung lassen sich allerdings keine kulturellen Aufgaben vereinigen. Der Staat ist ja nichts weiter als die Summe individueller Motive. Man sieht in dieser Begriffsbestimmung deutlich den Einfluß Humboldts (man denke nur an seine Definition einer „moralischen" Person oder Gesellschaft!). So scheint denn auch dem großen Menschenverächter Schopenhauer der Staat nur ein notwendiges Übel zu sein. Man hat eben die Wahl zwischen einem Zustande ohne jeden Zwang, dem Anarchismus, und einem höheren Tierbändigertum, das darüber wacht, daß der an sich völlig berechtigte Egoismus des einzelnen nicht berechtigte Interessen der andern verletzt, d. h. dem Staate. Der Staat ist eben das kleinere von zwei Übeln. Dieser Staatsauffassung zufolge schließt sich Schopenhauer hinsichtlich der Beurteilung der ökonomischen Staatsintervention ganz an Humboldt an, so daß wir auf diesen Teil seiner Lehre nicht näher einzugehen brauchen. Daß Schopenhauer in seinen rechts- und staatsphilosophischen Gedanken nicht über das Naturrecht hinausgedrungen ist, zeigt ganz deutlich seine Rechtfertigung einer gesetzlichen Ordnung für die soziale Gemeinschaft:[47])

„Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: Da zeigt sich sogleich aufs deutlichste das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im ersten Kapitel de cive, trefflich geschildert hat." So ist jedenfalls für Schopenhauer der Staat mehr als brutale Macht, wie für den Marxismus und andere kommunistische Denker. Der Staat ist notwendig und somit ethisch gerechtfertigt. Aber er kann nie mehr als „Schutz- und Sicherheitsanstalt" sein, „notwendig geworden durch die mannig-

fachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit anderen abzuwehren vermag."[48]) Wir ersehen aus dieser Erklärung der staatlichen Existenz den Einfluß von Hobbes und Spinoza, auf die sich Schopenhauer häufig zu berufen pflegt.[49]) Dem Staate fehlt jede produktive, schaffende Kraft. Er vermag auch nicht das Wirtschaftsleben zu beeinflussen, dadurch, daß er das Recht in bestimmter Weise zu entwickeln sucht. Das gehört überhaupt nicht zu seinen Kompetenzen. Denn der Staat „macht nicht das Recht, sondern schützt es", wie es Kuno Fischer[50]) treffend formuliert hat. So ergibt sich als einziger Staatszweck der Rechtszweck, und wir dürfen somit Schopenhauer zu den Vertretern des abstrakten „Rechtsstaates" rechnen. Schopenhauer geht von dem Egoismus des einzelnen Individuums aus; er weiß auch, daß der Egoismus vieler zu Konflikten der Handelnden untereinander führen muß; trotzdem hat der Staat keine ethischen Aufgaben zu erfüllen, die sich nur durch ein Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben ausführen ließen. Seine einzige Aufgabe ist gewissermaßen, „den Raubtieren den Maulkorb anzulegen" (Vorländer).[51]) Wie erklärt sich nun diese rein naturrechtliche Auffassung bei einem so bedeutenden Philosophen? Ich meine zwanglos, aus seiner Verachtung der Geschichte und der unhistorischen Auffassung aller Entwickelung. Außer Nietzsche hat sich wohl keiner „über den Begriff der geschichtlichen Entwickelung so abfällig ausgesprochen"[52]) als Schopenhauer. Für Schopenhauer ist das Naturrecht ein Bestandteil der Ethik.[53]) Aus dem „Mitleid" fließt die „Tugend der Gerechtigkeit". Da nun das Naturrecht einer jeden positiven Rechtsordnung zugrunde liegt, so ergibt sich schließlich „die Wesensgleichheit von Naturrecht und Mitleid". Diese innige Verknüpfung der naturrechtlichen Staatslehre mit seinem ethischen Grundbegriffe bewirkt, daß Schopenhauer keineswegs den besitzlosen Klassen herzlos und gleichgültig gegenübersteht.[54]) Er tritt sogar für eine Bessergestaltung ihrer Lage ein. Wie das aber zu geschehen habe, weiß er nicht anzugeben. Der Staat ist machtlos dazu. So zeigt sich auch hier die Ohnmacht der naturrechtlichen, individualistischen Staatslehre der sozialen Frage und ihren verwickelten Problemen gegenüber. Ein individualistischer, apriorisch mit nur ganz bestimmten Funktionen ausgestatteter Staat muß allerdings darauf verzichten, sozialökonomische Konflikte zu lösen. So führt sich Schopenhauer selbst ad absurdum, wenn er für eine Besserung

der Lage der besitzlosen Klassen eintritt, aber infolge seines „Rechtsstaates" kein geeignetes Mittel anzugeben weiß. Neben der Verständnislosigkeit für historische Auffassung des Geschehens ist es aber noch eine zweite Eigenschaft der Schopenhauerschen Philosophie — wie Damm[55]) richtig betont —, die ihn zu seiner negativistischen Staatslehre führt, und das ist ihr Pessimismus. Trotzdem die Staatslehre ein „Kapitel der Moral" ist, kommt in ihr lediglich der brutale Wille zum Leben zum Ausdruck, während die Ethik weiche Hingebung an das All-Eine zeigt.[56]) Eine befriedigende Lösung zwischen Staatslehre und Ethik herbeizuführen, die beide zu so ganz verschiedenen Konsequenzen führen, ist Schopenhauer nicht gelungen. Er ist von der Notwendigkeit eines Eintretens für die Schwachen wohl überzeugt, aber gegen den brutalen Willen zum Leben gibt es keine Abwehr. Der passive Zug, der Schopenhauers Lehre schon durch ihre Verwandtschaft mit der buddhistischen Leidenslehre anhaftet, verrät sich auch in seiner Rechts- und Staatslehre und führt zu einem unfruchtbaren Pessimismus und zur untätigen Resignation.[57])

Werfen wir zum Abschlusse dieses Kapitels noch einen kurzen Rückblick auf unsere drei Denker, die wir als die bedeutendsten Vertreter der Rechtsstaatsidee hier gewürdigt haben, so ergibt sich aus unserer Betrachtung als greifbares Resultat: Humboldts und Schopenhauers rechtsphilosophische Systeme bieten für uns heute nur noch ein rein historisches Interesse. An den Aufgaben der Gegenwart teilzunehmen, ist ihnen nicht vergönnt, weil ihren abstrakten Staatszwecktheorien jegliche Beziehung zu dem warm pulsierenden Leben der sozialen Gemeinschaft abgeht. Es fehlt ihnen die ethische Grundauffassung der sozialen Probleme, es fehlt ihnen mit einem Worte der Hinweis auf die Gemeinschaft, wie er Kants Lehre beseelt. Kants Rechtsphilosophie ist naturrechtlich und rationalistisch, aber seine tiefe Begründung des Rechtes auf der Vernunft und ihre ideale Aufgabe der Durchführung des kategorischen Imperatives kann, auf das Wirtschaftsleben übertragen, zum sozialen Staate führen und uns zu sittlichen Aufgaben begeistern, als deren vornehmster Hüter der Staat erscheint. So scheiden wir von der Lehre vom Rechtsstaate wenigstens mit dem einen Gefühl, daß unser größter deutscher Denker auch heute noch, wo die sozialen Konflikte immer mehr sich zuspitzen, uns ein leuchtender Wegweiser zu sein vermag.

Anarchismus und Kommunismus.

Kapitel VI.

Der Anarchismus und der französische Kommunismus.

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln die Geschichte des ökonomischen Liberalismus in seiner Entwickelung aus dem Naturrecht und in seinen verschiedenen Stadien des „Physiokratismus“, der „klassischen Schule“ und des „Rechtsstaates“ kennen gelernt. Wir werden in den Kapiteln VIII und IX auch noch die extremsten Vertreter dieses Liberalismus, das englisch-französische Manchestertum und die deutsche Freihandelsschule nebst ihrer negativistischen, auf den Rechts- und Schutzzweck basierten Staatsinterventionslehre betrachten. Aber vorerst sind Anarchismus und Kommunismus zu besprechen, von letzterem sowohl der vormarxistische als auch der marxistische; dieser als der sog. „wissenschaftliche Sozialismus“ und als tonangebendes Programm für die Dreimillionenpartei der deutschen Sozialdemokratie in einem besonderen Kapitel (s. Kap. VII). Bevor wir uns dem Anarchismus und dem französischen Kommunismus zuwenden, bedarf es aber noch der Erörterung einer grundlegenden Frage, die wir in der Einleitung berührten, nämlich folgender: ist der Kommunismus seinem ethischen Grundprinzip nach — ein Kriterium, das wir in Anschluß an Dietzel im I. Kapitel eingehend begründeten! — ein Vertreter des Individualprinzips? Denn einzig als solcher würde er in den Rahmen unseres ersten Buches hineinpassen. Die Antwort muß lauten: Ja! Denn wir haben uns im I. Kapitel dazu entschlossen, die ökonomischen Systeme nicht nach ihrer praktischen Spitze und ihren wirtschafts*politischen* Formulierungen, sondern nach ihrem ethischen Grundprinzip, ihrer Entscheidung für das Individual- oder Sozialprinzip zu beurteilen. Und das Ziel eines Proud'hon und eines St.-Simon, eines

Fourier und eines Louis Blanc ist individualistisch: „le bonheur commun“ winkt als der hohe Siegespreis. Was lernen wir aus dieser Feststellung? Daß der Ausdruck „Sozialismus“, der so oft auf den Kommunismus angewendet wird, völlig falsch ist (siehe auch Kap. I) und daß wir mit Dietzel[1]) an dessen Stelle den Ausdruck „Kommunismus“ setzen wollen. Letzterer huldigt nicht dem Sozialprinzip wie der „Sozialsmus“ eines Rodbertus oder eines Bismarck oder eines Sismondi, sondern dem Individualprinzip. Anarchismus und Kommunismus sind — um ein treffendes Wort Schäffles anzuführen — „potenzierter Individualismus“. Und darum gehören beide in unser vorliegendes Buch hinein. Zwei große Äste wachsen am Stamme des ökonomischen Individualismus und naturrechtlichen Rationalismus: der Liberalismus und der Kommunismus. Beide sind individualistisch, beide unhistorisch, beider Staatslehre negativistisch. Beide neigen zu der Gefahr eines „soziologischen Fatalismus“ (Lu. Stein). „Ist der Liberalismus der ältere, so der Kommunismus (und wir fügen hinzu: auch der Anarchismus) der jüngere Bruder der individualistischen Staatsdoktrin“, sagt Dietzel.[2])

Somit dürfte ich die Behandlung des Kommunismus und Anarchismus als individualistische Systeme hinreichend gerechtfertigt haben. Denn, nicht der Gattung und ihrem berufenen Vertreter (s. Kapitel I), dem Staate, sondern dem einzelnen Individuum und seinem eudämonistischen Streben gilt allein ihr Sorgen. Dietzel[3]) teilt den Kommunismus in zwei Gruppen, je nach dem Grundsatz: „einem jeden nach seiner Arbeit“ (Locke) und nach dem anderen: „einem jeden nach seinen Bedürfnissen“. Die Theoretiker, die wir in diesem Kapitel behandeln, schwören in der Mehrzahl auf das erste Dogma, das zweite Dogma findet später seine reifste Vertretung im „Marxismus“, nach seiner Konsolidierung der Prinzipien im Gothaer Programm vom Jahre 1875. Davon im Kapitel VII! Hier interessieren uns nur die sog. „objektiven Verteilungssysteme“, wie wir sie mit Anton Menger[4]) nennen wollen, denen als Grundprinzip eine Arbeitswerttheorie in absoluter Fassung (nicht nur in einer für die kapitalistische Wirtschaft geltenden) vorschwebt. Wir wollen uns jedoch in diesem Kapitel sehr kurz fassen, einmal weil die charakteristischen Lehren des Kommunismus und des Anarchismus, die Machttheorie und die Vertragstheorie — wenn auch in anderer Fassung — beim Marxismus wiederkehren, der, wie gesagt, ein-

gehend für sich im nächsten Kapitel besprochen werden soll, und dann, weil die Schriften der französischen Kommunisten schwer zugänglich und ohne praktische Bedeutung für unsere Zeit sind, während der Marxismus und das sozialdemokratische Programm siegreich ihre die Proletarier aller Länder einigende Banner entfalten. An einer begrifflichen Unterscheidung zwischen Anarchismus und Kommunismus halten wir fest, jedenfalls bezüglich der Staatslehre. Der Unterschied ist ein gar deutlicher: der Kommunismus will die Gesellschaftsordnung, wie sie jetzt besteht, durch den Staat aufheben (übrigens ganz inkonsequenter Weise, s. Kap. VII), dagegen der Anarchismus die bestehende, auf zwanglichen Rechtsnormen beruhende Staatsordnung durch die Gesellschaft, die sich künftig nur durch Vertragssätze, durch „Konvention" (Stammler) verpflichten soll und an eine natürliche Harmonie zwischen den egoistischen Trieben der einzelnen Individuen glaubt.[5]) Wodurch unterscheidet sich dagegen der Anarchismus vom Liberalismus, dessen spezifisches Charakteristikum ja auch eine naturrechtlich-optimistische Harmonielehre ist, wie wir gesehen haben und noch weiterhin (s. Kap. VIII und IX) sehen werden? — Dadurch, daß der Liberalismus gewiß im großen und ganzen einer ökonomischen Staatsintervention feindlich gesinnt ist, aber nicht an der Notwendigkeit eines mit Zwangsmitteln vorgehenden Rechtsstaates je gezweifelt hat.[6]) Im Gegenteil: der naturrechtliche Rationalismus erklärt ja gerade den Eintritt in den „status civilis" durch die Natur des Menschen, die es in dem Naturzustande nicht länger aushält, weil dort die Affekte schrankenlos walten. Der Anarchismus dagegen hält die zwanglichen Rechtsnormen für völlig überflüssig und möchte an seine Stelle in der anarchistischen Gesellschaft auf der Willkür der einzelnen beruhende Verträge setzen, in seltener Verblendung und Unkenntnis des Menschen und seiner Leidenschaften, befangen von einem abstrakten Freiheitsbegriff, der identisch mit zügellosem Egoismus und dem rohen Rechte des Stärkeren ist. Es kommt nun nicht darauf an, mit Anton Menger[7]) zwischen dem älteren individualistischen (Godwin, Proud'hon, Stirner) und dem jüngeren kommunistischen Anarchismus (Bakunin, Most, Krapotkin, Makay, Réclus rc.) zu unterscheiden. Diese Differenzierung scheint mir überhaupt unglücklich gewählt, da das ethische Prinzip und das soziale Ideal ja bei beiden Gruppen individualistisch sind. Bakunin und Most verlangen eine objektive Verteilung nach der

Arbeit, Krapotkin, Mackay und Réclus eine subjektive nach den Bedürfnissen. Beide Gruppen erstreben aber — und das einigt sie — das „bonheur commun" der größtmöglichen Zahl, beide sind flach eudämonistisch. Hiervon ganz abgesehen, ist aber auch das fundamentum divisionis falsch gewählt, was nach unseren terminologischen Ausführungen im Kap. I ohne weiteres klar sein dürfte; denn Individualismus und Kommunismus sind — dem ethischen Grundprinzip nach aufgefaßt — keine Gegensätze, sondern nur Individualismus und Sozialismus. Letzterer hat hier freilich eine ganz andere Bedeutung als die populäre, die ihn beständig mit dem Kommunismus, der nur eine extreme Erscheinungsform des Individualismus ist, verwechselt.

1. Der Anarchismus ist optimistischer Natur, er ist undenkbar ohne die ungeheure Überschätzung des Guten in der menschlichen Natur und der in ihr schlummernden friedlichen Kräfte. Er glaubt, daß ein „freies Spiel" der menschlichen Affekte von größtem Segen für alle Individuen sein würde. Kann jeder seine — wenn auch noch so brutal-egoistischen — Gaben frei entfalten, so ist die Harmonie des Kulturzusammenhanges gewahrt.[8]) Man sieht: das Naturrecht mit seiner rätselhaften Gewalt über das menschliche Gemüt hat auch dem Anarchismus gegenüber gesiegt. Zugleich erkennt das geschichtskundige Auge an dieser Lehre den innigen Zusammenhang zwischen Anarchismus und extremem Manchestertum (ich erinnere an Bastiats Harmonielehre und seinen abgeschmackten Freiheitsbegriff). Ihr Unterschied ist ein lediglich gradueller. Beider Wurzel, das Naturrecht, lehrt sie naturgesetzlich aus den menschlichen Trieben eine Harmonie des Weltalls herleiten. Noch größer ist übrigens die Verwandtschaft zwischen dem Anarchismus und dem französischen Kommunismus, vor allem mit Fourier. Das hängt auf das innigste mit der Macht- und Klassenstaatstheorie des letzteren zusammen. Aus dieser anarchistischen Harmonielehre der menschlichen Leidenschaften, die nur ungestört sein wollen, um segensreich wirken zu können, folgt zwanglos eine negativistische Staatslehre, die sich aber von allen andern Systemen dadurch unterscheidet (nur der „Zukunftsstaat" des Marxismus kommt ihr gleich, s. Kap. VII), daß sie nicht nur nichts von der ökonomischen Intervention des Staates wissen will, sondern den Staat auch als bloßen „Rechtsstaat" (den doch der Liberalismus willig anerkennt) für überflüssig, ja für überaus schädlich hält. Der extremste Individualismus leugnet

demnach die Notwendigkeit des Staates überhaupt, weil er — die Notwendigkeit des Zwanges für gesellschaftliche Organisation leugnet und an die alleinseligmachende Kraft des freien Vertrages glaubt. Sein Ideal ist die staatslose, durch bloße Konvention miteinander verknüpfte, anarchistische Gesellschaft. Der Anarchismus lehnt nicht nur den Staat ab, sondern auch das Recht; denn dessen Charakteristikum ist der Zwang. Da beides aber gleich notwendig, so ist der Anarchismus rein illusionistisch. Sein Glaube an die Notwendigkeit der sich frei entfaltenden Persönlichkeit, sein extremer Ichwahn lehrt ihn jede Zwangsorganisation — und eine solche ist der Staat — verachten.[9]) Was soll nun dieses Zwangsrecht, was den Staat ersetzen? Wie soll sich das Individuum gegen seinesgleichen schützen? All dieses glaubt der Anarchismus durch Proklamierung des „freien Vertrags" erreichen zu können.[10]) Was in dem nicht anarchistischen Staat die zwangliche Rechtsnorm ist, das ist für den Anarchismus die „freie Assoziation". Alles, was geschieht, geschieht nicht durch den Staat, sondern allein durch die freie Entschließung der Individuen.[11]) Der Anarchismus ist — um ein Wort Rud. Stammlers[12]) zu gebrauchen — der „radikalste Skeptizismus in Sachen der Rechtsordnung". Es wäre müßig, von einem Staatsinterventionsbegriff des Anarchismus zu reden, da es diesen gar nicht gibt. Wenn der Staat als solcher schon als überflüssig gilt, dann kann ihm natürlich kein Recht des Eingreifens in das Wirtschaftsleben vindiziert werden. Dagegen wollen wir uns fragen: Ist jener Skeptizismus, jene Mißachtung der Rechtsnorm, jene Überschätzung der bloßen Vertragsform denn wirklich berechtigt? Mit anderen Worten: wird sich die anarchistische Gesellschaft jemals verwirklichen lassen? Die Antwort muß „nein" lauten, weil für die menschliche Organisation und das gesellschaftlich-staatliche Leben die zwangliche Rechtsnorm gerade das eigentlich-schöpferische Agens darstellt: Es gibt keine natürliche Harmonie des sozialen Lebens. Der Rechtszwang ist unentbehrlich, er ist zugleich Staatszwang; denn ein Zusammenwirken sozialer Kräfte ist nur in einer straffen Organisation, der alle in gleicher Weise untergeordnet sind, möglich. Die Organisation muß aber „erzwungen" werden können.[13]) Die Frage nach dem Staatsgrunde ist schlechterdings somit zugleich die Frage nach dem Rechtsgrunde. Eine bloß „konventionelle" Verpflichtung der Individuen unter sich genügt nicht; und warum nicht? Zwei scharfsinnige Denker haben die Fragen verschieden

beantwortet. Einmal Rud. Stammler in seiner „Theorie des Anarchismus“ (1894), der meint, allein der Rechtszwang könne alle Individuen in gleicher Weise verpflichten. Denn der Vertrag kann nur für solche gelten, „die zur vertragsmäßigen Vereinigung mit anderen Fähigkeiten besitzen.“[14]) Diese Beantwortung unserer Frage scheint mir zu sehr an Äußerlichem haften zu bleiben; tiefer gräbt der zweite Denker, Georg Jellinek, in seiner „Allgemeinen Staatslehre“ (1900). Jellinek meint, daß ohne rechtlichen und staatlichen Zwang allein die menschlichen Affekte, Sym- und Antipathien des einzelnen entscheiden würden und der Stärkere den Schwächeren ohne weiteres von der vertragsmäßigen Gemeinschaft ausschließen könnte. Und das ist in der Tat das ausschlaggebende Moment. Denn der Anarchismus bewegt sich in einem Zirkel: Wird der Staat abgeschafft, so entsteht unzweifelhaft (das Naturrecht würde sagen: der „status naturalis“ kehrt zurück!), da die Menschen keine Engel sind, ein brutaler „Krieg aller gegen alle“. Also nach Hobbes jener Zustand, der vor dem Eintritt der Individuen in die bürgerliche Gesellschaft liegt! Da sich dieser Zustand als unleidlich erweisen wird und somit bald wieder abgeschafft werden soll, muß wieder ein Staat gegründet werden, und in solchem Falle entsteht dann meistens, wie Anton Menger[15]) mit Recht meint, ein Gewaltstaat militärisch-tyrannischer Art. Das hieße aber den Teufel durch Belzebub vertreiben. So kehrt das Individuum reuig wieder zum „status civilis“ zurück, es müßte denn sonst solch ein ungeheurer Umschwung in den sittlichen Anschauungen der Menschen sich vollziehen, der ein rein „konventionelles“ Zusammenwirken der Individuen gestatten würde, an das wir vorerst nicht glauben können und das darum für uns undiskutierbar ist. So leidet der Anarchismus an einer ungeheuren „Überschätzung der Vertragsform“ (Menger).[16]) Er ist unpsychologisch und hinsichtlich seines optimistischen Glaubens an das Gute im Menschen naturrechtlich, er ist extrem-individualistisch und antisozial, da es für ihn nur ein Ideal, der „Einzige und sein Eigentum“, gibt. Das einzelne Individuum ist alles, das Gesamtwohl ist ein imaginärer Begriff. Alles das zeigt uns deutlich, daß der Abstand zwischen Anarchismus und Liberalismus gar nicht so sehr groß ist hinsichtlich gewisser Anschauungen, wie es auf den ersten Blick erscheint. Beide sind graduelle Abstufungen der einen großen Grundidee: des ökonomischen Individualismus. —

Wenn man von Godwin absieht, gegen den Malthus seine

scharfen Pfeile gerichtet hat, so wird gemeiniglich Proud'hon als der Vater des anarchistischen Lehrgebäudes bezeichnet. Seinem ethischen Grundprinzip nach ist Proud'hon Individualist, die Autonomie individueller Entschlüsse und Staatslosigkeit sind seine Ideale. Freilich dürfen wir Proud'hon nur als Anarchisten in seiner früheren Periode bezeichnen, später wird er nämlich unter dem Einfluß seiner „mutualistischen" Weltanschauung Föderalist. Aber auch jetzt noch bleibt der Anarchismus sein Ideal, freilich ein unerreichbares und nicht realisierbares.[17]) Dem Anarchismus Proud'hons (und ebenso urteilen Krapotkin und Bakunin, in gewisser Weise auch Stirner) ist der Staat nichts als brutale Macht,[18]) er ist nicht ein ungeheuer wichtiges Institut zur Erziehung des Menschengeschlechtes, sondern lediglich eine Waffe in der Hand der Besitzenden gegen die Besitzlosen. Diese fundamental verkehrte Anschauung, die allerdings zur Selbstpreisgabe staatlicher Gewalt im letzten Grunde führen muß, kann hier nicht widerlegt werden. Das soll besser an anderer Stelle geschehen, nämlich im Kapitel VII, weil der Marxismus diese „Macht- und Klassentheorie" der Entstehung des Staates noch schärfer herausgearbeitet hat, und daher eine Bekämpfung dieser einflußreichen Lehre an ihn schlechterdings anknüpfen muß. Aber nicht nur diese Machttheorie, sondern auch noch die Vertragstheorie liegt dem anarchistischen Lehrgebäude Proud'hons zugrunde. Im Naturrecht entstand der Staat durch den „bürgerlichen Vertrag", den „Sozialvertrag", im Anarchismus soll der Vertrag an Stelle des Staates treten. Beiden gemeinsam ist allerdings die unhistorische Auffassung staatlicher Entwickelung. Aber wir sehen hier, wie recht wir hatten, scharf zwischen dem Anarchismus und seinem individualistischen Bruder, dem Liberalismus, zu unterscheiden. Hat doch dieser gerade die Zwangsgewalt des Staates herbeigesehnt, um sich von den Wirren des „Naturzustandes" zu befreien, während der Anarchismus wieder zu diesem zurückkehren will. Zu welchen Konsequenzen dieser Zirkel führen muß, haben wir oben bereits im Anschluß an Jellinek des näheren ausgeführt. Wir konstatieren jedenfalls: Proud'hon und die ihm folgenden Anarchisten setzen an Stelle der zwanglichen Gesetze den „freien Vertrag". Da der Marxismus gleichfalls seine neue Gesellschaftsordnung unter das Zeichen des Vertrages und lediglich „konventioneller" Verknüpfung der einzelnen Individuen stellt, müssen wir auch hier die nähere Erörterung der „Vertragstheorie" auf das nächste Kapitel verschieben.

Wir sehen demnach, daß die Macht- und die Vertragstheorie charakteristische Spezifika einer anarchistischen und einer kommunistischen Staatslehre sind. Für Proud'hon ist der Staat absolut unproduktiv,[19]) die Herrschenden sind zugleich diejenigen, die keine produktiven Werte schaffen. Dieses Dogma hängt allerdings mit Proud'hons Wertlehre zusammen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Proud'hons Arbeitswerttheorie[20]) unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Marxistischen, daß er seine Lehre für absolute Wahrheit ausgibt, während Marx sein Wertgesetz nur als Folgeerscheinung der kapitalistischen Wirtschaft auffaßt und diese letztere wieder als historische Kategorie. Proud'hon will reformierend (so z. B. durch die Unentgeltlichkeit der Kreditgewährung) wirken, während der Marxismus quietistisch und fatalistisch der Entwickelung der Dinge, die sich naturgesetzlich vollzieht, zusieht.

Somit unterscheidet der Anarchismus, wie ihn in erster Linie Proud'hon vertritt, trotz Macht- und Vertragstheorie und trotz Arbeitswerttheorie, sich nicht unwesentlich von dem Marxismus. Auch Krapotkin hält den Staat für ungeeignet, irgendwie die Organisation der Volkswirtschaft zu übernehmen und durch seinen Zwangscharakter friedliche Beziehungen der Menschen untereinander aufrechtzuerhalten. Vor allem aber ist Krapotkin der Staat (auch sogar der manchesterliche!) der große Gegner der „Freiheit", der freien Entfaltung der individuellen Persönlichkeit. „Staat" als kollektivistischer Gesamtbegriff und „Ich" sind unversöhnliche Gegensätze. Und jeder Kompromiß zwischen diesen beiden muß notgedrungen ein fauler sein. Natürlich hält Krapotkin auch den Glauben an eine gerechte, unparteiische Intervention des Staates für töricht, der Staat interveniert ihm zufolge stets nur zugunsten der besitzenden und ausbeutenden Klassen.[21]) Der eigenartige Illusionist, der uns solch reizvolles Memoirenwerk geschenkt hat, dessen Urheberschaft wir dem „Revolutionär" — wie er sich selbst bezeichnet — zuerst gar nicht zuzutrauen vermögen, betrachtet den Staat — und dieser ist stets für den konsequenten Anarchisten ein „individualistischer Machtstaat" — als das Ungeheuer, das allein alles Elend verschuldet, das den Menschen nicht erzogen und gebildet, sondern verbildet hat, weil es ihm die Fähigkeit raubte, seinen Trieben und Affekten zu leben, mit einem Worte: weil es ihm die Freiheit nahm. In ähnlicher Weise überschätzt Bakunin die Wirkung absoluter Freiheit, die ja nichts als schrankenlose

Willkür und Verletzung der Rechte anderer bedeutet. Bakunin ist die unerquicklichste Erscheinung des Anarchismus, ein schwatzhafter Phrasenheld und Volksversammlungsdemagog, der „Kommis Voyageur der ewigen Revolution“, wie ihn einmal E. V. Zenker[22]) scharf, aber treffend genannt hat. Das gemeinsame Band zwischen den Anarchisten verschiedenster Observanz bildet aber ein außerordentlich stark entwickelter Optimismus, der sich vor allem in einer Überschätzung der sittlich guten Kräfte im Menschen äußert. Er ähnelt dem Rousseauschen Dogma von der Rückkehr zur Natur, und in der Tat predigt er ja, wie wir oben sahen, eine solche durch die Proklamierung des „freien Vertrags“ und der „Staatslosigkeit“. Denn der Anarchismus will nichts Geringeres als die ganze Entwickelung der Menschheit, die sich unter zwanglichen Rechtsnormen vollzogen hat, zurückschrauben und einen „konventionellen“ Zustand herbeiführen. Soziologisch gesprochen (und mit den von Toennies aufgestellten Terminis, s. auch Kap. I) bedeutet das eine Abkehr von der „Gesellschaft“ und eine Rehabilitierung der „Gemeinschaft“.

Am deutlichsten zeigt sich dieser unpsychologische Optimismus bei dem Verfasser des „Einzigen und sein Eigentum“, bei Stirner. Er lebt der festen Überzeugung, daß das einzelne Individuum, ohne Schaden zu stiften, frei und schrankenlos seinen Affekten und egoistischen Trieben nachgehen dürfe, ohne daß dies zu einem Konflikte mit den Interessen des anderen Individuums führen könne.[23]) Interessant ist an dieser Feststellung nur, daß sich das Naturrecht bis in die Winkel des mystischen Anarchismus ausgebreitet hat. Denn diese Identifizierung von Gesamt- und Privatinteresse ist durchaus naturrechtlich und ja auch dem Liberalismus in hohem Maße eigen. Stirner zufolge soll der schrankenlose Egoismus des einzelnen Individuums frei walten dürfen — und die Folge wird sein: alles wird sich künftig in schönster Harmonie vollziehen. Die Grundlage der sozialen Gemeinschaft bildet alsdann der Vertrag, die „Konventionalregel“ (Stammler), der kein Zwangscharakter anhaftet.[24]) Daß eine solche bloße Konvention nicht als eine geeignete Grundlage für das soziale Geschehen anerkannt werden kann, haben wir bereits oben ausgeführt, als wir den Gedankengang des Anarchismus im allgemeinen andeuteten. Kuno Fischer führt in seinem großangelegten, so lange sehnlichst erwarteten und jetzt endlich erschienenen Werke über Hegel[25]) in geistvoller Darstellung aus, daß in gleicher

Weise Stirners Lehre und der Marxismus aus der Lehre des großen Dialektikers Hegel erwachsen. Hegel ist ein Januskopf mit der Mißachtung des Individuums auf der einen und der Proklamierung des freien Ichs auf der anderen Seite. Die erstere hat die materialistische Geschichtsauffassung, die letztere den extremen Individualismus: den Anarchismus Stirners gezeitigt. Das Ich ist allmächtig, ist alles. Die Folge: eitle Selbstbespiegelung und Verachtung der historischen Kontinuität der Dinge. Dasselbe zeigt sich ja auch bei dem viel größeren Nietzsche, dessen Verachtung der Geschichte wieder aus Schopenhauer geschöpft ist. Wir sind jetzt gewohnt, die Gattung, den Gesellschafts- oder Staatswillen in den Vordergrund zu rücken, wenn wir von sozialwissenschaftlichen Erörterungen reden wollen. Der Anarchismus ist dagegen, wie Lu. Stein treffend sagt,[26]) eine Rückkehr zur „anthropozentrischen" Weltanschauung. Nicht der Mensch als solcher, sondern das Ich steht im Mittelpunkt als Alleinherrscher des Ganzen. Stirner folgt hier dem spekulativen Zuge der großen deutschen Idealisten, hat doch selbst noch Ed. v. Hartmann dem Anthropozentrismus seinen Tribut gezollt. Seine Auffassung ist im letzten Grunde „frivol", weil mit der Soziabilität der menschlichen Natur schlechterdings unvereinbar.[27]) — —

2. Bevor wir zum nächsten Kapitel, und somit zum Marxismus übergehen, noch ein Wort über den französischen Kommunismus. Wir behandeln ihn ganz kurz wegen seiner geringen Bedeutung für die Entwickelung der ökonomischen Staatslehre, und weil wir bei der Betrachtnng des marxistischen Lehrgebäudes Gelegenheit haben werden, uns eingehend mit der diesem Kommunismus zugrunde liegenden Machttheorie auseinanderzusetzen. Ebenso wie für Proud'hon ist auch für die französischen Kommunisten, besonders für Saint-Simon, der Staat nur ein Klassenstaat, nur Staat der Besitzenden, nur brutale Macht, nichts weiter. Ant. Menger hat in seiner „neuen Staatslehre" als großartiger Kenner der kommunistischen Literatur interessante Belegstellen, gerade bei Saint-Simon, dafür angeführt.[28]) Der Staat kann nach der Lehre Saint-Simons und seiner bedeutendsten Fortbildner, des vornehm-integren Bazard und des „kindischen" Enfantin, niemals gerecht sein, weil er einen Zustand der Ungleichheit proklamiert und in Permanenz erklärt. Aber gerade vom Prinzip der Gleichheit geht das System Saint-Simons aus.[29]) Dieses soll in der kommunistischen Gesellschaft, in dem Industrie-

staate, verwirklicht werden, und hier hat der Staat in erster Linie — für Arbeit zu sorgen. Eine Vorahnung des Rechtes auf Arbeit zeigt sich hier zuerst in der kommunistischen Literatur.[30]) So verworren sein System ist, und so wenig speziell für eine rationelle ökonomische Staatslehre dabei herauskommt, so ist doch die Bedeutung Saint-Simons nicht zu unterschätzen, den wir vor allem (cf. auch Kap. III) als Nachfolger Turgots und Lehrer Comtes in bezug auf das berühmte „Drei Stadien-Gesetz“ anzusehen haben Speziell der große Positivist August Comte schuldet ihm sehr viel.[31]) Dazu kommt noch, daß uns Saint-Simon das seltene Beispiel gegeben hat, wie man „dem inneren Streben“ in selbstloser Hingabe „sein äußeres Glück opfern“ kann,[32]) und daß er den Gedanken der Evolution — vielleicht unbewußt — vertreten hat. Saint-Simon ist ebenso wie der Organisator der Phalansterien, Fourier, Antirevolutionär. Auch Fourier war von „sublimem“ Charakter,[33]) auch er sieht in dem Wirken des Staates nur einen unfruchtbaren Machtausfluß, auch er verkennt, daß der Staat die gemeinsame Grundlage für Besitzende und Besitzlose sein muß. Für die individualistische Staatslehre ist er, abgesehen von der Proklamierung der fast dem gesamten Kommunismus eigenen Machttheorie, von unerheblicher Bedeutung. Desgleichen Louis Blanc, dessen „gouvernementaler Sozialismus“, wie ihn Lorenz v. Stein[34]) genannt hat, ihn über die Schranken der individualistischen Staatslehre hinausweist. Bei ihm ist der Staatsgedanke viel stärker; ihm wohnt eine organisatorische Gewalt inne. Für ihn kann der Staat weit mehr als brutale Vergewaltigung der Besitzlosen sein, er kann durch die „Organisation der Arbeit“ sogar außerordentlich segensreich wirken. „Der Staat soll durch die Konkurrenz selbst die Konkurrenz vernichten.“[35]) Louis Blanc ist im gewissen Sinne Staatssozialist seiner praktischen Vorschläge wegen, sein Endziel ist aber doch individualistischer Natur! —

Wir sahen, daß Anarchismus und Kommunismus einer unfruchtbaren Staatslehre huldigen (ausgenommen Louis Blanc), der als wichtigstes Hauptprinzip die sog. „Machttheorie“ zugrunde liegt. Proud'hon und Saint-Simon stimmen in dieser Lehre überein. Diese Machttheorie weiter ausgebaut und zum Ausgangspunkt eines Systems von weltgeschichtlicher und zugleich eminent praktischer Bedeutung gemacht zu haben, ist das Verdienst des Marxismus und der Sozialdemokratie, denen wir uns jetzt in einem neuen Kapitel zuwenden wollen.

Kapitel VII.

Der Marxismus und die Sozialdemokratie.

Man pflegt sehr häufig den Marxismus als den Verkündiger einer sehr energischen Staatsauffassung und Befürworter einer weitgehenden Staatsintervention hinzustellen. Man bringt ihn dadurch in einen Gegensatz zur Manchester- und zur deutschen Freihandelsschule, der aber — wie wir später sehen werden — ein künstlicher ist. Es wird nicht die geringste Aufgabe dieses Kapitels sein, nachzuweisen, daß im letzten Grunde die Staatslehre des Marxismus und der mit ihm nah verwandten kommunistischen Strömungen eine eminent staatsfeindliche, ja überhaupt den Staat negierende und rein nihilistische ist. Die oben angedeutete unrichtige Auffassung erklärt sich ungezwungen aus dem Umstande, daß der Marxismus, kraft eines logischen Salto mortales, allerdings von dem „individualistischen Machtstaate“ (Anton Menger), den er so bitter schmäht und verachtet, eine Herbeiführung der neuen Gesellschafts- und Produktionsordnung verlangt, einer Ordnung, die den Staat selbst in ihrem letzten Ziele überflüssig machen soll. Inwiefern man hier von einem logischen Salto mortale sprechen und wie wenig man aus diesem marxistischen Postulate eine energische Betonung der Staatsintervention, die den Marxismus auszeichnen soll, deduzieren kann, wird im folgenden zu zeigen sein.

1. Es liegt auf der Hand, daß ein volkswirtschaftliches System sich nur dann eine segenbringende Tätigkeit von der Intervention des Staates versprechen kann, wenn es eine wirklich hohe Meinung vom Wesen des Staates hegt und vor allem tief von der Notwendigkeit des Staates als einer auf zwanglichen Rechtsnormen beruhenden Institution überzeugt ist. Trifft das auf den Marxismus zu? Die Antwort muß kurz lauten: nein! Es läßt sich überhaupt eine unwürdigere und unhistorischere Auffassung des Staates schlechterdings nicht ausdenken, als die des Marxismus. Staatsrechtlich gesprochen, liegt dem Marxismus die sogenannte Machttheorie zugrunde Der Staat ist „Klassen-

staat", d. h. er vertritt lediglich die Interessen der herrschenden und ausbeutenden Klassen. Der Staat ist kein mächtiger und segensreicher Kulturfaktor, sondern er ist brutale Macht, nichts weiter. Klar hat Friedrich Engels das Wesen des Staates in dieser Hinsicht gezeichnet:[1])

„Die Zusammenfassung der zivilisierten Gesellschaft ist der Staat, der in allen mustergültigen Perioden ausnahmslos der Staat der herrschenden Klassen ist und in allen Fällen wesentlich Maschine zur Niederhaltung der unterdrückten, ausgebeuteten Klasse bleibt."

Man sieht, kein Wort davon, daß der Staat notwendig sei oder nur, daß er seine Rechtfertigung in sich trage, wie das Recht! Nein, nur Macht, und nach der Aufzeichnung Engels' nichts weniger als legitime Macht! Noch präziser drückt sich Bebel aus:[2])

„Der Staat ist . . . die notwendige Organisation einer auf Klassenherrschaft beruhenden Gesellschaftsordnung." Oder:[3])

„Der Staat ist nur die Organisation der Macht zur Aufrechterhaltung der jeweiligen Eigentums- und sozialen Herrschaftsverhältnisse. Der Staat hört mit der Aufhebung des Herrschaftsverhältnisses auf." — Daß eine solche Staatsauffassung nicht nur steril, sondern auch fundamental falsch ist, entgeht dem denkenden Leser nicht. Sowohl Engels als auch Bebel bleiben mit ihrer Erklärung völlig auf der Oberfläche, indem sie die richtige Betrachtung, daß ein bestehendes Recht in gewissem Sinne gleichsam die Krystallisation bestehender ökonomischer Verhältnisse ist, ungeheuer übertreiben und damit das viel tiefer liegende Problem der Erklärung und Rechtfertigung des Staates gelöst zu haben glauben. Bevor wir darzulegen versuchen, warum die sogenannte Machttheorie überhaupt nicht zu einer Rechtfertigung des Staates führen kann, wollen wir noch zwei Kraftstellen des berühmten sozialdemokratischen Führers zitieren:

„Dementsprechend ist dann auch alles, was der Staat im Namen der Gesellschaft für das ‚Gemeinwohl' tat, stets den herrschenden Klassen besonders vorteilhaft gewesen. In deren Interesse werden die Gesetze gemacht und benutzt."[4]) Und:

„Diese das Eigentum schützende und aufrechterhaltende Organisation und Gewalt ist der Staat." „Durch den Erlaß von Gesetzen sichert er dem Eigentümer seinen Besitz und tritt gegen den Angreifer auf die festgesetzte Ordnung als

Richter und Rächer auf. Das Interesse der Staatsgewalt ist also auch das Interesse der Eigentümer und umgekehrt."[5])

Man kann speziell die letzten Sätze als Schulbeispiel dafür anführen, wie die nackte Machttheorie den Staat als sittlichen und kulturellen Faktor überhaupt leugnet und ganz in die finstere Nacht des Materialismus versunken ist. Und dabei stehen mit ihrer Machttheorie die Marxisten nicht allein da, sondern auch andere, dem Marxismus kritisch gegenüberstehende Kommunisten haben sie akzeptiert. So schreibt, um nur einen der hervorragendsten herauszunehmen, Anton Menger:[6])

„Die Lebensziele, die wir heute das öffentliche Wohl nennen, sind in Wahrheit nichts als die Machtinteressen enger Lebensweise."

Lassen sich nun vom Standpunkt dieser Macht- und Klassentheorie überhaupt dem Staate große Aufgaben vindizieren? Wenn der Staat nichts weiter als die „Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klassen" (Jellinek)[7]) darstellt, ist er dann überhaupt imstande, soziale Aufgaben zu erfüllen? Nein, denn ein Staat, der nur „Organisation der Klassenherrschaft" ist (Ad. Wagner),[8]) wird auch nur zugunsten der herrschenden Klassen eintreten wollen und können. Er beruht auf brutaler Macht, und seine einzige Aufgabe wird sein, diese zu befestigen, um sich behaupten zu können. Also, die Machttheorie des Marxismus ist steril, ja noch schlimmer, sie negiert im letzten Grunde den Staat überhaupt.

Gewiß ist dem Marxismus zuzugeben, daß jede rechtliche Kodifikation zugleich in gewissem Sinne den Stand der ökonomischen Verhältnisse widerspiegelt. Darauf haben ja auch Lassalle[9]) und vor allem Adolf Merkel[10]) in treffender Weise hingewiesen. „Manche staatlichen Institutionen sind . . . . . Ergebnisse von Kompromissen zwischen den einander widerstreitenden Ansprüchen der großen sozialen Gruppen," sagt Jellinek.[11])

Das ist die einzige Konzession, die man meines Erachtens der Machttheorie machen kann. Erklärt ist damit aber gar nichts hinsichtlich der Notwendigkeit staatlicher Organisation, die man nicht rechtfertigen kann, wenn man einen künstlichen Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft konstruiert, der in Wirklichkeit gar nicht existiert (s. Kap. 1), aber als abstraktes Schemen noch in vielen Köpfen herumspukt. Ebenso falsch ist die Identifikation von wirtschaftlicher Macht mit Macht überhaupt, die dem Marxismus

zugrunde liegt. Welches sind denn die Konsequenzen der Machtlehre? Erklärt sie die Begründung des Staates und vermag sie dieselbe zu rechtfertigen? Keines von beiden. Sie rechtfertigt lediglich einen Eintagsstaat, dessen Macht „wie gewonnen, so zerronnen". Sie führt — und das ist ihre einzige Konsequenz — zur Zerstörung des Staates. „Die Machtlehre rechtfertigt den Staat nicht, sondern sie vernichtet ihn, sie ebnet der permanenten Revolution die Wege" (Jellinek).[12] Wenn der Staat nichts als „brutale, vernunftlose Macht"[13]) ist, so kann er seine Existenz nicht rechtfertigen, sondern er ist überhaupt überflüssig. So falsch die Machttheorie uns nun auch erscheint — daß sie kein Spezifikum des Marxismus, sondern auch dem französischen Kommunismus und Anarchismus zugrunde liegt, haben wir früher gesehen —, so läßt sie sich doch nicht, wie Jellinek betont, rein historisch-psychologisch widerlegen. Denn wir müssen, wenn wir der Machttheorie den Garaus machen wollen, nicht bloß das Sein des Staates, sondern vor allem das Seinsollen desselben erklären Und wie soll das geschehen? Durch die einfache Überlegung, daß ohne eine auf zwanglichen Rechtsnormen beruhende staatliche Organisation überhaupt ein soziales Geschehen nicht möglich ist. Wir haben gesehen, daß der Anarchismus lediglich die Mitglieder der Gesellschaft durch „Konvention" binden will, was nur dann möglich wäre, wenn das Gute im Menschen allmächtig, und wir werden sehen, daß auch der Marxismus für die zukünftige gesellschaftliche Neuformation den Staat und seine Zwangsgewalt entbehren zu können glaubt und somit allerdings die richtige Konsequenz aus der den Staat negierenden Machttheorie zieht. Wie erklären wir uns nun den Staat, wie rechtfertigen wir seine Existenz, wie seine Tätigkeit? Indem wir sagen, daß der Staat ebenso notwendig ist wie das Recht. Und die Notwendigkeit des Rechtes und seiner Zwangsnormen brauche ich nicht mehr auseinanderzusetzen; das hat schon Aristoteles in meisterhafter Weise getan, die Jellinek als für noch heute maßgebend bezeichnet. Das Recht und der Staat können allein die Mitglieder der sozialen Gemeinschaft in gleicher Weise verpflichten, sie können allein einen Kampf aller gegen alle verhüten. Die „Gesellschaft" geht gewiß nicht restlos im „Staat" auf, aber ebensowenig steht sie im absoluten Gegensatze zu ihm, der sich eine Gewalt über sie angemaßt hat. In inniger Wechselwirkung stehen beide miteinander, und in einem solchen Sinne hat Hegel[14]) recht,

wenn er sagt: „Es ist für jeden absolut notwendig, daß er im Staate sei." Hat somit der Staat seine Notwendigkeit erwiesen, so kann er sich auch behaupten. Seine innere Rechtfertigung kann nur auf das Gefühl seiner Notwendigkeit basiert werden.[15]) Und notwendig ist der Staat, weil die soziale Gemeinschaft stets nur eine Zwangsgemeinschaft sein kann. So ist er mehr als brutale Macht, er trägt seine Rechtfertigung nicht nur in seiner historischen Existenz, sondern in seinem innersten Wesen, weil in seiner Unentbehrlichkeit. So kommen wir zu dem Ergebnisse, daß die Machttheorie des Marxismus falsch ist, und der Staat aus „Ursachen und Gründen entstanden ist, die der Verstand und die Ethik billigen können (Masaryk).[16]) —

Mit dieser kritischen Erörterung der marxistischen Machtlehre haben wir aber die Staatslehre noch nicht erschöpft. Wir müssen vielmehr noch einige andere Probleme unseres kommunistischen Systems näher beleuchten, um auch an ihnen zu zeigen, daß der Marxismus, solange er konsequent bleibt, dem Staate und der Staatsintervention feindlich gegenübersteht.

2. [16a]) Von vielen wird als Grundton des marxistischen Lehrgebäudes die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung betrachtet und, wie wir sehen werden, mit vollem Recht. Die rationalistische Betrachtung des sozialen und staatlichen Geschehens hatte dem Individuum allmächtige Rechte und Freiheiten eingeräumt. Sie hatte sich mit ihren einseitigen Übertreibungen und naturrechtlichen Phrasen so zugespitzt, daß ein Umschlag eintreten mußte. Erfahrungsgemäß pflegt eine solche Reaktion in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, und so war es auch hier, als Hegel mit seiner Verachtung des Individuums einer kollektivistischen Auffassung des sozialen und historischen Lebens den Weg bahnte. Denn ein „echtes" Kind Hegels, wenn auch ein „spätgeborenes" (Weinel) ist die materialistische Geschichtschreibung. Und doch besteht ein großer Unterschied zwischen der Rechtsphilosophie Hegels und der Geschichtsanschauung unseres kommunistischen Denkers. Denn bei Marx bildet die Materie den Ausgangspunkt, während Hegel die ganze Welt als eine „Selbstentwickelung des Geistes" auffaßt.[17]) Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die philosophischen Grundlagen der materialistischen Geschichtsschreibung einzeln zu prüfen. Wir müssen vielmehr den Punkt herausgreifen, auf den es für unsere Betrachtung marxistischer Staats- und Staatsinterventionslehre allein ankommt.

Wir haben in dem ersten Abschnitte dieses Kapitels nachzuweisen gesucht, daß der staatsrechtliche Grundgedanke unseres Systems, die sog. Macht- und Klassentheorie, völlig falsch und unfruchtbar ist. Wie es nun in letzterer Beziehung mit der materiellen Geschichtsauffassung und der sich aus ihr ergebenden Staatslehre aussieht, wird im folgenden zu zeigen sein. Sehen wir uns eine der prägnantesten Stellen einmal an, in der vom Staate in der Auffassung des historischen Materialismus gesprochen wird. Friedr. Engels schreibt:[18])

„Wenn aber schon in unserer modernen Zeit mit ihren riesigen Produktions- und Verkehrsbedingungen der Staat nicht ein selbständiges Gebiet mit selbständiger Entwickelung ist, sondern sein Bestand wie seine Entwickelung in letzter Instanz zu erklären ist aus den ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft, so muß dies noch viel mehr gelten für alle früheren Zeiten, wo die Produktion des materiellen Lebens der Menschen noch nicht mit diesen reichen Hilfsmitteln betrieben wurden, wo also die Notwendigkeit dieser Produktion eine noch größere Herrschaft über die Menschen ausüben mußte. Ist der Staat noch heute, zur Zeit der großen Industrie und der Eisenbahnen, im großen und ganzen nur der Reflex, in zusammenfassender Form, der ökonomischen Bedürfnisse der die Produktion beherrschenden Klassen, so mußte er dies noch viel mehr sein zu einer Epoche, wo eine Menschengeneration einen weit größeren Teil ihrer gesamten Lebenszeit auf die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse verwenden mußte, also weit abhängiger von ihnen war, als wir heute sind."

Also der Staat ist nichts weiter als der Reflex rein ökonomischer Erscheinungen! Das ist der uns interessierende staats- und rechtsphilosophische Kern der materialistischen Geschichtsauffassung. Es erhellt jetzt schon, daß wir zu demselben Resultate kommen werden, wie bei der kritischen Erörterung der Machtlehre! Nämlich, daß der Staat, wenn er nur Reflex ökonomischer Bedürfnisse ist, niemals sich große, wirtschaftliche Aufgaben vindizieren kann, daß er stets Passivum, nie Aktivum ist. Er kann nie das Agens einer kommenden Entwickelung, sondern immer nur der Niederschlag bestehender ökonomischer Verhältnisse sein, auf deren Gestaltung er nicht den geringsten Einfluß auszuüben vermag. Aber mit dieser resignierten Feststellung dürfen wir uns nicht begnügen. Wir müssen vielmehr die philosophischen Grund-

lagen der „materialistischen Staatslehre" — wie wir sie kurz nennen wollen — aufzudecken suchen. Auch dieser Theorie des Marxismus ist billigerweise eine Konzession zu machen:[19]) Das gesellschaftliche Sein geht zweifellos dem gesellschaftlichen Bewußtsein zeitlich voran. Zeitlich, wohlverstanden! Was macht nun der historische Materialismus aus dieser rein chronologischen Verschiedenheit? Einen Kausalnexus. Daß damit ein logischer Fehler — das nur allzuhäufige post hoc, ergo propter hoc — in die Beweiskette eindringt, liegt auf der Hand! Aber auch hier muß es nach meinem Dafürhalten bei dieser einzigen Konzession bleiben. Die Methode des Marxismus, Recht, Staat, überhaupt alle geistigen und ideellen Bewegungen lediglich als Niederschlag ökonomischer Verhältnisse aufzufassen, ist im übrigen auf das schärfste zu verurteilen. Denn der Marxismus verfällt in den größten Fehler, in den ein sozialwissenschaftliches System überhaupt verfallen kann: er vergißt einmal, daß alles volkswirtschaftliche Geschehen psychischer und auch ethischer Natur ist, und zweitens entstellt er das Verhältnis von Wirtschaft und Recht, das nicht dualistisch, sondern monistisch als regelnde Form und zu regelnde Materie aufgefaßt werden muß, wie es uns Stammler erwiesen hat. Marx wirft einfach „alle Psychologie und Ethik und das Bewußtsein überhaupt über seinen materialistischen Bord", wie es Masaryk[20]) treffend nennt. Ein rein objektiver Materialismus, wie er dem ganzen Marxistischen Lehrgebäude eigen ist, bildet aber den direkten Antipoden psychologischer und ethischer und somit auch sozialwissenschaftlicher Forschung daß die materialistische Grundauffassung unseres Kommunisten mit seiner naturwissenschaftlichen, kausal-mechanischen Methode der sozialen Forschung zusammenhängt, wird aus einem dritten Abschnitte dieses Kapitels hervorgehen. Marx vergißt ganz, daß es sich bei jeder sozialen Gemeinschaft und ihrer Entwickelung um frei wollende (nur durch ihr eigenstes Wesen determinierte) Menschen, um mit Bewußtsein begabte Wesen handelt. „Die ökonomischen Verhältnisse können eben den Menschen nicht schaffen, im Gegenteil schafft sie der Mensch" (Masaryk).[21]) Und wir fügen gleich hinzu: Der Mensch schafft sie in zielbewußtem Streben, um seine Zwecke zu erreichen. Völlig zu Unrecht hat man die dem Marxismus zugrunde liegende Weltanschauung als eine gegen frühere Zeiten fortschrittliche hingestellt. Er ist vielmehr ganz in den Spuren vorkritischen Denkens stecken geblieben. Marx ist

mit einem Worte kein Erkenntniskritiker.[22]) Das heißt ihm aber das Todesurteil sprechen; denn mit Recht legt unsere Philosophie seit David Hume und Immanuel Kant den größten Wert auf die erkenntniskritische Bescheidung und die sich daraus ergebende logisch-methodologische Grundauffassung eines wissenschaftlichen Systems. Und hier versagt der historische Materialismus! Er versagt ebenso, wie der Materialismus überhaupt, dem wohl endgültig das Todesurteil gesprochen sein dürfte. Der Materialismus fällt, weil er erkenntniskritisch falsch ist. Er vergißt, daß die Materie als Objekt nur für uns erkennbar ist, wenn ein erkennendes Subjekt die nötige Voraussetzung bietet. Ebenso muß auch der historisch-ökonomische Materialismus in den Staub sinken. Er verkennt völlig, daß das Recht und der Staat weit mehr als Niederschläge und Reflexe der ökonomischen Verhältnisse sind. Das Recht ist völlig unabhängig von der Wirtschaft, eine selbsttätige Macht;[23]) es ist die Form, in der allein ein soziales und und ökonomisches Geschehen möglich ist, es stellt den Rahmen für das Bild des sozialen Geschehens dar. Auch die materialistische Geschichtsanschauung zeigt somit die Oberflächlichkeit der Problemlösung, die wir bereits an der Machtlehre wahrgenommen hatten. Sie denkt nicht über die Notwendigkeit einer Zwangsorganisation als Grundbedingung für soziales Geschehen überhaupt nach. Ihr bleiben die Voraussetzungen, die gesellschaftliches Leben und staatliche Existenz bedingen, verborgen. Und das ist nur natürlich bei einer Geschichtsschreibung, die E. V. Zenker[24]) treffend als „materialistische Selbsttäuschung“ bezeichnet hat. Das Recht hat einen viel weiteren Inhalt als das Wirtschaften, das Recht greift ebenso wie der Staat „nicht nur in das Wirtschaften, sondern auch in die Erziehung, die Kirche und in alles gesellschaftliche Zusammenleben überhaupt ein“ (Masaryk).[25]) Ernste Denker, z. B. Lu. Stein, haben bereits früher darauf hingewiesen, daß die größte Gefahr für den Marxismus in seiner rückständigen materialistischen Weltanschauung liege. Und das ist unzweifelhaft richtig. Solange dem Marxismus kein schöpferischer Fortbildner entsteht, der ihm seine materialistische Basis entzieht, solange wird die materialistische Geschichtsauffassung dem philosophisch gebildeten Leser als vage Konstruktion und als erkenntniskritische Verfehlung schlimmster Art erscheinen. Wenn der Marxismus jegliche selbständige Bedeutung geistiger Bewegungen leugnet, so kann auch das Zukunftsbild, das er von dem auf freier Konvention

(die unmöglich ist!) beruhenden „volkstümlichen Arbeitsstaate" (Anton Menger) entwirft, uns nur sehr wenig verlockend erscheinen. Anton Menger selbst, ein eifriger Kommunist, meint mit Recht:[26])

„Die Gefahr ist zweifellos naheliegend, daß die Nationen, wenn sie ihr ganzes Handeln lediglich als Folgeerscheinungen ökonomischer Triebfedern betrachten, sich auch für die Zukunft ausschließlich wirtschaftliche Ziele setzen, und daß so die soziale Bewegung trotz ihres ungeheuren Aufwandes von geistigen und physischen Kräften schließlich in einem armseligen Macht- und Futterstaate ausmündet."

Ein Macht- und Futterstaat, das scheint auch uns die letzte Konsequenz des historischen Materialismus zu sein.[27])

Was ergibt sich nun für unser Problem der Staatsintervention aus der Marxistischen Geschichtsschreibung? Ein ebenso negatives und steriles Resultat wie dasjenige aus der Machtlehre! Wenn der Staat mit seinen Zwangsnormen keine selbständige Macht ist, wenn er nicht imstande ist, neue soziale Gedanken zu verwirklichen, da er ja nur der Reflex bereits bestehender ökonomischer Verhältnisse ist, so vermag er allerdings nicht in segensreicher Weise in das Wirtschaftsleben einzugreifen. Nein, konsequenterweise müßte er sich zum teilnahmslosen Zuschauer einer Entwickelung verurteilen, die er nicht zu beeinflussen vermag. Freuen wir uns nur, daß der ökonomische Materialismus „durchwegs eine Vergewaltigung der Geschichte" (Masaryk) ist! Vom Standpunkte des Marxismus läßt sich wohl eine Konstruktion, aber niemals eine Geschichte des sozialen Geschehens liefern. Warum aber methodologisch die rein kausale Betrachtungsweise des Marxismus falsch ist, warum sie allein uns hindert, das Recht und den Staat als schöpferische Macht anzuerkennen, da sie „jede praktische Anforderung an den Willen auch für die Zukunft verwirft" (Jellinek[28]) und uns zum Fatalismus führt, das bedarf noch einer besonderen, erkenntniskritischen Erörterung. —

3. Der Marxismus hat eine rein kausale Betrachtungsweise, d. h. er verfährt analog der naturwissenschaftlichen Methode, ohne sich nur im geringsten darum zu kümmern, ob dieselbe auch für die Sozialwissenschaft als geeignet angesehen werden kann. Bevor wir diese schwierige erkenntniskritisch-logische Frage anschneiden, soll uns die Denkweise des Marxismus und der ihm folgenden Sozialdemokratie noch näher beschäftigen. Unser kommunistisches System geht von dem Gedanken aus, daß

die soziale und ökonomische Entwickelung sich mit Naturnotwendigkeit von selbst vollziehe. So sagt Bebel:[29])

„Der Aufsaugungsprozeß der Kleinen durch die Großen tritt mit der Macht und der Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes jedem sichtbar und mit Händen greifbar vor die Augen." — Es ist bekannt, daß als die bedeutendste, rein ökonomische Lehre des Marxismus jener „Aufsaugungsprozeß der Kleinen durch die Großen" angesehen werden kann. Wir wollen ihn besser die Konzentrations- oder Akkumulationslehre nennen. Wie der ganze Marxistische Gedankenbau der Geschichte der industriellen Bewegung seine Entstehung verdankt, so ist auch jene Lehre in erster Linie von ihren Propheten auf die industrielle Entwickelung angewendet worden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, sie auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Sie trifft allerdings bis zu einem gewissen Grade auf die Akkumulation des industriellen Kapitals und seine Tendenz zum Großbetrieb zu, aber auch nur bis zu einem gewissen Grade. Daß die Tendenz zum Großbetrieb noch keineswegs so ausschließlich die industrielle Entwickelung beherrscht, wie Marx und seine Anhänger behaupten, haben uns erst kürzlich die höchst scharfsinnigen Untersuchungen über die englische Industrie erwiesen, die Hasbach[30]) angestellt hat. Und daß diese Lehre gar nicht auf die landwirtschaftliche Entwickelung passen will, hat der „revisionistische" Teil der Sozialdemokratie selbst eingesehen.[31]) Aber wie gesagt, die Frage, ob die Konzentrationslehre mit den Tatsachen des ökonomischen Lebens und seiner Geschichte übereinstimmt oder eine voreilige Generalisation ist, kann uns an dieser Stelle nicht näher beschäftigen. Für uns kommt es darauf an, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise des Marxismus aufzudecken. Charakteristisch für sie ist in hohem Grade auch die Einleitung des Erfurter Programms (1891):

„Die ökonomische Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnotwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes."

Gegen eine solche „Naturnotwendigkeit" gibt es natürlich keine Vorbeugungsmaßregel! Sind diese Gedanken des Erfurter Programms denn wirklich richtig? Nein, sie „leiden an dem wissenschaftlichen Grundfehler der Marxistischen Theorie, welche das verwickelte Problem der Entwickelung der Volkswirtschaft und Gesellschaft nach einer einfachen, mechanischen, apriorisch konstruierten Formel lösen will" (Ad. Wagner).[32]) Daß ein solches Verfahren unzulässig, daß es jedenfalls kein sozialwissenschaft-

liches ist, werden wir später sehen. Zunächst erhebt sich die Frage: Welches ist die Konsequenz dieser naturwissenschaftlichen Lehre? Und hat der Marxismus die Konsequenz gezogen? Endlich, welche Aufgaben ergeben sich aus dieser naturwissenschaftlichen Auffassungsweise für den Staat und sein Eingreifen in das Wirtschaftsleben?

Wenn die Marxistische Methode die ganze soziale Entwickelung erscheinen läßt als „inexorable necessity before which the doom of capitalisme is but an affair of the calendar" — um mich des Ausdrucks eines englischen Autors zu bedienen —,[33]) so muß sie konsequenterweise das einzelne Individuum wie den Staat als Marionetten auffassen, die sich der bitteren Gewalt eines mit Naturnotwendigkeit sich vollziehenden sozialen Geschehens zu fügen haben. Der Staat soll nicht nur in die ökonomischen Verhältnisse nicht selbsttätig eingreifen, sondern er kann es nicht einmal. Vollzieht sich im ökonomischen und gesellschaftlichen Leben doch alles von selbst. Man sieht: auch hier eine nihilistische Staatslehre. Auf das einzelne Individuum kommt es überhaupt nicht mehr an, wenn ein unerbittliches ökonomisches Naturgesetz waltet![34]) Daß alles auf das zielbewußte Wollen der Menschen, auf die rein formale Gesetzmäßigkeit des Rechtes ankommt, sieht der Marxismus gar nicht. Woher diese Leugnung des Rechtes als selbsttätigen Faktors stammt, haben wir ja bereits im zweiten Abschnitte dieses Kapitels auseinandergesetzt. Es fehlt dem Marxismus ein ethisches Grundprinzip, ein bloß materialistisches genügt nicht, um sozialwissenschaftliche Probleme zu lösen! Wir haben nun gesehen, warum der Marxismus konsequenterweise prinzipiell jede Einmischung des Staates ablehnen muß, denn er stellt „statt dessen, was kommen soll, von Menschen bewußt zu erstreben ist, das auf, was kommen wird. Was kommen wird, einerlei, ob die Menschen es haben wollen oder nicht!" (A. Ruppin.)[35]) Wenn der Staat trotzdem in die soziale Entwickelung eingreift, so kann er nur „Geburtshelfer" sein, ebenso wie das einzelne Individuum. Er kann die Entwickelung im günstigsten Falle beschleunigen, aber nicht ihre Richtung beeinflussen. — Hat nun der Marxismus diese — wie dem Unbefangenen scheint, höchst natürliche — Konsequenz aus seiner naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gezogen oder nicht? Er hat sie nicht gezogen, sondern jenen Widerspruch in sein System hineingetragen, den wir früher als logischen Salto mortale bezeichnet haben. Anstatt eines Quietismus des Staates

verlangt unser System vielmehr von ihm die Herbeiführung der neuen gesellschaftlichen Organisation, der Verstaatlichung der Produktionsmittel. Verschiedene Forscher haben schon auf diesen eigenartigen Widerspruch hingewiesen, am deutlichsten wohl Masaryk, Adolf Wagner und Jellinek. So schreibt Masaryk:[36])

„Auf der einen Seite behaupten sie, der Staat sei nichts anderes als das Resultat oder gar nur der Reflex der wirtschaftlichen Verhältnisse, auf der anderen Seite suchen sie der staatlichen Gewalt sich zu bemächtigen, um diese wirtschaftlichen Verhältnisse zu ändern." Konsequenterweise kann der Staat sie ja gar nicht ändern, weil ja die dira necessitas der ökonomischen Entwickelung in ganz bestimmter Richtung, die durch Menschenwerk nicht durchbrochen werden kann, fortschreitet. Und was ist denn der Lohn des Staates für die Tätigkeit, die der Marxismus unlogischerweise von ihm verlangt? Er „soll sich selbst wieder durch die sozialistisch organisierte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung überflüssig machen" (Ad. Wagner).[37]) Fürwahr, das muß ja eine eigenartige sozialwissenschaftliche Methode sein, die sich selbst dermaßen ad absurdum führt und so gänzlich Konsequenz und Einheitlichkeit des Gedankenaufbaues vermissen läßt. Erst soll also ein neuer Staat auf Grund der Machtlehre entstehen, dann soll er sich aber selbst verneinen. Man sieht, daß dieser Beweisführung des Marxismus die Hegelsche „absolute Negativität" im speziell ökonomischen Sinne zugrunde gelegen hat. Und die Ironie der ganzen Argumentation? Der Marxismus zieht die richtige Folgerung aus seiner — wie wir sahen das Wesen und die Bedeutung des Staates ruinierenden — Machtlehre. Er verfällt an der Hand der von ihm selbst aufgestellten und verfochtenen Staatslehre in die sonderbarsten Widersprüche. Wir könnten uns nun daran begnügen, daß der Marxismns trotz seiner rein mechanisch-kausalen Methode dem Staate wirtschaftliche und soziale Aufgaben vindiziert. Aber es erhellt doch auf den ersten Blick, daß die Grundanschauung des Marxismus die Tätigkeit des Staates als überflüssig verdammt und wohl nur aus praktischen politischen Rücksichten der Machterwerbung sich seiner bemächtigen will. Darum besteht für uns die Pflicht, konsequenter als der Marxismus zu sein und über seinen logischen Schnitzer hinwegzusehen. Wir müssen darum, wenn wir die Staatslehre des Marxismus, wie sie sich aus der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ergibt, kritisieren wollen, noch einen Blick auf

eben diese Betrachtungsweise, auf die Marxistische Methodenlehre werfen. Daß die erkenntniskritische Seite die schwächste unseres Systems ist, haben wir bereits früher gesehen. Ist die Übertragung einer naturwissenschaftlichen, rein mechanisch-kausalen Methode auf die Sozialwissenschaft, die eine „systematische Geisteswissenschaft" (Wundt) oder, um eine neuere Einteilung in Natur- und historische Wissenschaften zu berücksichtigen (Windelband-Rickert), eine „historische" Wissenschaft ist,[38]) richtig? Ist der Staat, wenn er überhaupt eingreift, dann nur „Geburtshelfer" einer sich naturgemäß einstellenden Entwickelung? Nein, er ist Geburtshelfer, wenn wir bei dem wenig geschmackvollen Vergleich bleiben wollen; und zwar „der Geburtshelfer des gesellschaftlichen Lebens, das mit neuen sozialen Erscheinungen schwanger geht" (A. Ruppin),[39]) die sich nicht von selbst ohne die wegbahnende Tätigkeit der staatlichen Initiative entwickeln können. Die große Verwandtschaft zwischen dem Marxismus und der später zu betrachtenden Manchester- und sogenannten deutschen Freihandelsschule liegt auf der Hand. Beide führen in letzter Konsequenz zum politischen laisser faire, beide zum „soziologischen Fatalismus" (Lu. Stein). Beider Staatslehre ist steril und oberflächlich, beider erkenntniskritische Grundlage steht auf tönernen Füßen, beide gebrauchen in unkritischer Weise naturwissenschaftliche Analogien. Der Mensch wird vom Marxismus zu einer Maschine gemacht, und dieser zeigt nur zu deutlich durch die Widersprüche, in die er sich verwickelt, daß ohne ideologische Faktoren von einem sozialen Geschehen überhaupt nicht gesprochen werden kann. Die Marxistische Methode verkennt gänzlich die Eigentümlichkeit der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Wir können uns soziales Geschehen nur in der Form von zwanglichen Rechtsnormen vorstellen. Die äußere Regelung des sozialen Geschehens ist für uns die erkenntnistheoretische Bedingung für sozialwissenschaftliche Betrachtung und Forschung. Das Recht ist monistisch mit der Wirtschaft verschmolzen. Mit dem Rechte, dem allein eine formale Gesetzmäßigkeit zugesprochen werden kann, insofern es einem ethischen Ideal immer näher zu kommen sucht, verändert sich auch die Wirtschaft. Es gibt keine allgemeine soziale Kausalität, der alle Menschen in gleicher Weise unterliegen. Nicht die Causa sondern das Telos beherrscht das soziale Geschehen. „Die soziale Geschichte ist eine Geschichte von Zwecken" (R. Stammler).[40]) Das erkennende Prinzip der Sozial-

wissenschaft ist darum der Zweck, ihre Methode ist teleologisch bestimmt. Diese Methodenlehre, die auf Kantscher Grundlage beruht (auch hier kann uns der Kritizismus zum Befreier vom Materialismus werden!) und die Stammler in glänzender Weise ausgebaut hat, führt nicht zum Quietismus. Der Staat ist nicht teilnahmloser und ohnmächtiger Zuschauer einer naturgesetzlichen Entwickelung, sondern er ist der mächtigste Kulturfaktor und vermag das Wirtschaftsleben zu beeinflussen. Das Individuum ist keine Maschine, die von einer allgemeinen sozialen Kausalität in Bewegung gesetzt wird, sondern eine freiwollende, auch in wirtschaftlichen Dingen nur durch ihr eigenes Wesen determinierte Persönlichkeit. Diejenigen, die die kausale Betrachtungsweise für die einzig mögliche halten, irren.[41]) Denn Kant hat uns gelehrt, Ursache und Wirkung als logische Kategorie zu betrachten. Daß wir diese Kategorie aber nicht beim sozialen Geschehen, das auf Willensvorgängen von mit Bewußtsein begabten Menschen beruht, verwenden können, liegt auf der Hand. Wir begreifen diese Willensvorgänge nur teleologisch, wir konstruieren, wenn wir kausal vorgehen. Welche Weltanschauung ergibt sich darum für uns? Haben wir den Zweck des sozialen Geschehens begriffen, so haben wir auch eine Richtschnur für unser Handeln, wir brauchen uns nicht treiben zu lassen, sondern können uns selbst ein Ziel setzen. Dieses Ziel ist das mit dem „richtigen Rechte" übereinstimmende „soziale Ideal" (Stammler). Somit ist auch für die vernunftgemäße, auf das soziale Ideal gerichtete Tätigkeit des Staates die Bahn frei. Wenn der Marxismus auch nicht völlig die Wichtigkeit des Zweckmomentes für das soziale Geschehen verkannt hat,[42]) so ist ihm doch seine für die sozialwissenschaftliche Methode maßgebende Bedeutung verschlossen geblieben. —

Die naturwissenschaftliche, mechanische Betrachtungsweise des Marxismus führt somit zu einer negativen Staatslehre und zu einer Verneinung der Staatsintervention. Daß dieses Resultat im Marxismus selbst nicht klar zum Ausdruck gelangt, liegt an der widerspruchsvollen, zwischen „revolutionärem Anarchismus und dem Staatssozialismus schwankenden" (Masaryk)[43]) Marxistischen Politik! Die klare Konsequenz der mechanischen Konzentrationslehre ist jedenfalls die Verdammung des Staates zu der passiven Rolle des Zuschauers! —

4. Unsere bisherige Betrachtung hat uns gezeigt, daß die

Staatslehre des Marxismus eine das Wesen des Staates verneinende und somit unfruchtbare ist. Die Machtlehre, die materialistische Geschichtsauffassung und endlich die Anerkennung einer allgemeinen sozialen Kausalität führen zu diesem Resultat. Es erübrigt uns nun noch, zu untersuchen, ob die internationale, kosmopolitische Auffassung der sozialen Entwickelung, die dem Marxismus eigen ist, sich mit einer kräftigen Staatsauffassung verträgt, oder ob auch hier der Marxismus unsere Erwartungen enttäuscht. Daß in bezug auf die Entscheidung für nationale oder internationale Entwickelung ein schwerwiegender Unterschied zwischen Marx und Lassalle besteht, ist bekannt.

„Marx considère l'Europe entière, Lassalle ne voit que l'Allemagne; le premier est international et cosmopolite, l'autre national et Allemand," sagt Laveleye[44]) treffend. Nun liegt es auf der Hand, daß jede kosmopolitische Staatsauffassung ein fruchtbringendes Eingreifen der Staatsgewalt in gewissem Sinne begrifflich ausschließen muß. Auch hier somit eine überraschende Übereinstimmung zwischen dem Marxismus und der Manchesterschule, auf die wir später noch zurückkommen werden! Übrigens ist nicht nur der Marxismus kosmopolitisch,[45]) sondern es liegt in dem innersten Wesen des Kommunismus überhaupt begründet,[46]) daß er seine Heilslehre — denn als solche will er seine Expektorationen aufgefaßt wissen — urbi et orbi verkündet und auch nur von einer internationalen Bewegung die Reform und Neuorganisation der Gesellschaft erwartet. Einer kräftigen Staatsauffassung und Befürwortung weitreichender Staatsintervention muß nationale Gesinnung zur Seite stehen, wenn anders sie wirklich fruchtbar wirken soll. In dieser kosmopolitischen, internationalen Auffassung zeigt sich eben der doktrinäre Grundzug des Marxismus, der „von des Gedankens Blässe angekränkelt", sich niemals verleugnet. Es fehlt ihm der Blick für die Imponderabilien des politischen Lebens und das praktisch Erreichbare. Seine Spekulationen sind uferlos. Weit praktischer geht Lassalle vor, und darum ist seine Staatsauffassung auch weit fruchtbarer und zeigt mehr Verwandtschaft mit dem „königlich preußischen Staatssozialismus" eines Rodbertus, von dem ihn aber in anderer Hinsicht die individualistische Weltanschauung scheidet. Lassalle bleibt ein Anhänger der individualistischen, unorganischen Weltanschauung, während Rodbertus — wie die meisterhafte Zeichnung Dietzels gezeigt hat — Sozialist ist und darum nicht in diesem

Buche abgehandelt werden kann. Den Unterschied haben wir ja früher auseinandergesetzt. Aus diesem Grunde will es mir auch scheinen, als ob der Richtung Lassalles, die niemals ganz unterlegen ist, noch einmal die Zukunft gehöre in der sozialistischen Bewegung der Gegenwart.[47]) — —

5. Wir haben jetzt die Beurteilung kennen gelernt, die der Marxismus dem Gegenwartsstaate, der für ihn lediglich „individualistischer Machtstaat" ist, zuteil werden läßt. Wir haben gesehen: die Staatslehre ist negativistisch. Im Vorübergehen haben wir auch schon die Auffassung des Zukunftsstaates, der, wie wir sehen werden, gar kein Staat mehr ist, gestreift. Es wird richtig sein, am Schlusse dieses Kapitels darüber noch ein paar Worte hinzuzufügen. Wir können uns mit kurzen Andeutungen begnügen, haben wir doch schon bei der Betrachtung der Machtlehre die absolute Notwendigkeit einer staatlichen Organisation für die soziale Gemeinschaft und ihr Wirken eingehend begründet und damit indirekt die Unmöglichkeit eines staatlosen Zustandes erwiesen. Der Marxismus hat den frommen Glauben, daß ein Staat (d. h. eine Zwangsorganisation) in der zukünftigen Gesellschafts- und Produktionsordnung überflüssig sein werde, indem er meint, die politische Gewalt beseitigen zu können.

So schreibt Marx in seiner Streitschrift gegen Proud'hon:[48]) „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwickelung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengesetzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist." — Und der Führer der modernen Sozialdemokratie, Bebel, meint:[49])

„Heute sind persönlicher Egoismus und Gemeinwohl sehr oft Gegensätze, die sich ausschließen; in der neuen Gesellschaft sind diese Gegensätze aufgehoben, persönlicher Egoismus und Allgemeinwohl stehen miteinander in Harmonie, sie decken sich."

Gegen diesen Optimismus sprechen so viel Gründe psychologischer Art, daß man überhaupt nicht ernstlich über ihn diskutieren kann. Die Menschennatur kann sich schlechterdings nicht dermaßen ändern, daß alle egoistischen Motive verschwinden. Darum kann auch der Staat nicht abgeschafft werden, wie der Marxismus als Endziel seiner Tätigkeit verlangt. Schreibt doch Bebel:[50])

„Die Expropriation aller Arbeitsmittel durchgeführt, schafft der Gesellschaft die neuen Grundlagen. Jetzt werden die Lebens- und Arbeitsverhältnisse für beide Geschlechter in Industrie, Ackerbau, Verkehr, Erziehung, Ehe, im wissenschaftlichen, künstlerischen und gesellschaftlichen Leben gänzlich andere. Die menschliche Existenz erhält einen gänzlich neuen Inhalt. Die staatliche Organisation verliert allmählich ihren Boden, und mit ihr verschwindet der Staat!" Und dann erhebt sich ein „Krieg aller gegen alle", fügen wir hinzu. Es ist klar, daß sich der Marxismus und die Sozialdemokratie in ihrem Glauben an die Möglichkeit einer auf bloßer „Konvention" beruhenden Gesellschaftsordnung nahe mit der diesbezüglichen Auffassung des Anarchismus berühren, dessen Lehre wir in dem vorhergehenden Kapitel betrachteten und kritisierten. Wenn in einer Gesellschaftsordnung ein jeder tun soll, was er möchte (und nur eine solche ist möglich, wenn die Individualität des einzelnen sich frei entwickeln soll!), so muß es auch eine staatliche Gewalt geben, die durch ihre Zwangsnormen es verhindert, daß die Interessen des einen berechtigte Interessen des anderen verletzen, daß — und darin zeigt sich allein, ob ein Recht „richtig" ist —, um mich der rechtsphilosophischen Ausdrücke Stammlers zu bedienen, die Grundsätze des „Teilnehmens" und des „Achtens" gewahrt bleiben. Der Marxismus verbürgt aber nur eine ganz andere Gesellschaftsorganisation und einen Staat, „in welchem kein Mensch tun kann, was er möchte, sondern wo jeder Mann tun muß, was er geheißen wird" (Herb. Spencer).[51]) Es zeigt sich in der Marxistischen Lehre vom Zukunftsstaate deutlich ein naturrechtlicher Zug, nämlich der Glaube, daß der Mensch an und für sich gut sei. Daraus folgt, daß er in der richtigen Produktionsordnung keiner staatlichen Einmischung bedarf, da eine Harmonie der Interessen aller bestehen wird.[52]) Dem Naturrechte — einem gemeinsamen Bestandteile fast aller individualistischen Systeme — ist auch die Vertragstheorie entnommen, die dem Marxistischen Zukunftsstaate zugrunde liegt. Sollen ihr zufolge die Menschen doch nur durch Verträge, durch „Konvention" und nicht durch (zwangliches) „Recht" miteinander verbunden sein!

Daß eine solche bloß konventionell verbundene soziale Gemeinschaft unmöglich ist, haben wir schon früher gezeigt. Bei der Erörterung des Anarchismus haben wir der scharfsinnigen Argumentation Stammlers und der noch überzeugenderen Jelli-

neks gedacht. Und letzterer hat in der Tat das abschließende Wort gesprochen, wenn er meint:[53])

„Wäre es möglich, den Staat aus der Reihe der sozialen Gebilde auszuscheiden, so würden die sozialen Abhängigkeitsverhältnisse damit keineswegs aufgehoben werden.“ Und nur Zwangsnormen können den Menschen gegen den Menschen schützen. Freilich — auch darin hat Jellinek[54]) recht — überzeugen lassen wird sich der Marxismus nicht, ebensowenig wie der Anarchismus, von der Notwendigkeit staatlicher Organisation, denn „so wenig der entschlossene Selbstmörder vom Werte des Lebens, so wenig werden solche vom Wesen des Staates überzeugt werden können“. Uns Unbefangene zwingt die erworbene Erkenntnis, anzuerkennen, daß der Staat keine „ephemere Einrichtung“ (Masaryk) ist, sondern „vom Anfang der Entwickelung und weiter bestehen wird“.[55]) Wir brauchen darum auch keine Sorge zu haben, daß der Staat „ins Museum der Altertümer neben das Spinnrad und die bronzene Axt versetzt werden wird“, wie Engels[56]) prophetisch ausruft.

So kommen wir denn zu dem Schlusse, daß es nicht richtig ist, den Marxismus ohne weiteres als einen Vertreter starken Staatsgedankens[54]) hinzustellen, und glauben somit die am Eingang dieses Kapitels aufgestellte These hinreichend begründet zu haben. Der Marxistische Staat dient ja nicht sich selbst, d. h. der Gesamtheit, sondern dem einzelnen Individuum nach Maßgabe seiner willkürlichen Bedürfnisse. So ist die Staatslehre des Marxismus individualistisch. Ihr Endzweck ist nicht ein großer Kulturzweck, zu dessen Erfüllung allein der Staat helfen könnte und müßte als das „großartigste sittliche Institut zur Erziehung des Menschengeschlechtes“, wie ihn Schmoller einmal nennt,[58]) sondern vielmehr das rein individualistische Ziel des größten Glückes der größten Zahl. Der Marxismus und die ihm folgende Sozialdemokratie sind eudämonistisch und bedienen sich überwundener philosophischer Theoreme und Methoden. Es fehlt ihnen der echte Sozialismus der Gesinnung, wie ihn Kant predigt, es fehlt ihnen ein ethisches Grundprinzip, es fehlt ihnen der Pflichtbegriff. So ist auch ihre Geschichtsauffassung, die Hauptursache ihrer unfruchtbaren Staatslehre, veraltet, weil sie Kant, den Cohen als den „ersten deutschen Sozialisten“ bezeichnet hat, ignoriert. Denn er hat auch die eudämonistische Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit beseitigt,[59]) der die Herbeiführung einer größeren

Glückseligkeit als Zweck der Kultur erschien, und uns gezeigt, daß die Kultur den Menschen versittlichen und in seinen Pflichten stärken soll (cf. Kap. V). Denn seine sittliche Berechtigung hat ein solcher Eudämonismus doch nur, wenn ein veredelnder, religiöser Zweck damit erreicht werden sollte, wie ihn Alma v. Hartmann[60]) in feinsinniger Weise bei Tolstoi nachgewiesen hat. Durch einen „religiösen Rückhalt“ (A. v. Hartmann) allein hätte das Gleichheitsprinzip der Sozialdemokratie und des Marxismus einigen Wert erhalten, aber ein solcher fehlt ihm gänzlich. So rächt es sich an diesem kommunistischen System, daß es die wertbildende Bedeutung ideeller Faktoren so völlig verkannt hat.

Systeme der freien Konkurrenz.

Kapitel VIII.

Das französisch-englische Manchestertum (Bastiat — Mill — Spencer).

Wir hatten in den früheren Kapiteln zu beweisen gesucht, daß die „klassische Schule" oder der sogenannte „ökonomische Liberalismus und Individualismus" (Ad. Wagner) eng mit dem Naturrechte verknüpft ist und sich mit dieser rationalistischen Denkweise bis in das 19. Jahrhundert hinein — verirrt hat. Ja, verirrt. Denn eigentlich gehört sie nicht mehr in das 19. Jahrhundert. Seitdem ein Kant gelehrt und die historische Rechtsschule ihr Haupt erhoben hatte, war doch dem Naturrechte jede Daseinsberechtigung entzogen. Trotzdem hat der Liberalismus seine „Menschenrechte" bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts munter weiter verfochten. Vielleicht am deutlichsten zeigen sich die Hauptsätze der individualistischen „klassischen" Lehre bei den französischen und englischen Epigonen ausgeprägt, und zwar besonders bei drei Denkern, die wir kurzweg unter dem Namen „die Apostel der freien Konkurrenz" zusammenfassen können. Ich übertrage den Namen „System der freien Konkurrenz", den Ad. Wagner eventuell auf den gesamten Liberalismus angewendet wissen wollte, auf Bastiat, Mill, Spencer einerseits und die deutsche Freihandelsschule andererseits. Die drei ersteren Denker haben die spätere „deutsche Freihandelsschule" stark beeinflußt. Jedoch soll diese in einem besonderen Kapitel behandelt werden. Der Hauptgrund für die getrennte Behandlungsweise von Denkern, die ihren Grundüberzeugungen nach alle dem ökonomischen Individualismus und Liberalismus angehören, liegt darin, daß die verschiedenen Phasen dieser individualistischen Entwickelung schärfer hervorgehoben werden sollen. So allein zeigt sich, wie aus den vorsichtigen Formulierungen (wie sie sich bei Adam Smith finden, den wir

als keinen doktrinären Staatsinterventionsgegner kennen gelernt haben, obgleich auch der Grundkern seiner Lehre ein individualistischer ist) allmählich schroffere sich entwickeln und immer schroffere, bis die deutsche Freihandelsschule das Extrem erreicht hat und durch ihre völlige Ohnmacht der sozialen Frage gegenüber selbst den Umschlag zu einer sozialen Staatsauffassung herbeiführt.

1. Bevor wir zur eigentlichen Staatsinterventionslehre übergehen, wollen wir auch hier den naturrechtlichen und individualistischen Grundkern unserer Lehre aufzudecken versuchen, indem wir die drei Denker, die am meisten zum Sieg der manchesterlichen Lehre beigetragen haben, Revue passieren lassen. Der Hauptapostel der Manchesterschule ist Bastiat, und seine Schrift, in der er ganz besonders seine Anschauungen niedergelegt hat, heißt die „Harmonies économiques". Dieses Buch ist früher von allen Individualisten auf das höchste gepriesen worden. M. Block[1]) nennt es kurzweg ein „herrliches Buch". Die moderne sozialpolitische Schule denkt natürlich ganz anders darüber. So hat es Kleinwächter[2]) jüngst in seiner drastischen Weise „ein Werk" genannt, „das in geradezu widerlich süßer Weise die Segnungen der freien Konkurrenz preist". Daß Bastiat jedenfalls von den drei Denkern, die uns in erster Linie hier beschäftigen sollen, der Flachste ist, wird auch aus unserer Darstellung hervorgehen. Es fehlt ihm die philosophische Durchbildung der beiden anderen Denker, die freilich auch in den Spuren der alten Aufklärungsphilosophie stecken geblieben sind.

Für Bastiat ist der Grundkern einer gesunden Volkswirtschaft die „liberté", die Freiheit. Mit diesem metaphysischen, naturrechtlichen Begriffe operiert er beständig, wenn er seine harmonische und optimistische ökonomische Weltanschauung begründen will. So sagt er schlechthin:[3])

„La liberté, voilà la première et la plus féconde source des économies." Jeder Eingriff in das Wirtschaftsleben, das gerade so, wie es ist, allein dem Menschen ermöglicht, unter Anspannung seiner Kräfte zur „Freiheit" zu gelangen, ist darum ein Angriff auf dieses köstlichste aller Güter, der auf das schärfste zurückgewiesen werden muß:[4])

„Contrarier la liberté c'est contrarier le voeu de la Providence, c'est suspendre l'effet de sa loi, c'est borner le progrès dans ses deux sens" Wir werden später sehen, daß ganz ähn-

liche Argumente von Herb. Spencer angeführt werden, bei dem das Gesetz der „gleichen Freiheit" die ausschlaggebende Rolle spielt. Natürlich vermag Bastiat mit seinem Grundbegriff der liberté und seiner Statuierung desselben als unantastbaren Heiligtumes nur dann etwas auszurichten, wenn er von der ursprünglichen Güte aller Menschen überzeugt ist und — ein echt naturrechtlicher, rationalistischer Zug — ihm nicht die geringsten Bedenken kommen, daß die Menschen jemals von ihrer Freiheit auch einen falschen, der Gesamtheit schädlichen Gebrauch machen könnten. Erbittert weist er diejenigen zurück, die meinen, daß gerade die absolute Freiheit zu Monopolen führen könnte, welche die übrigen in brutaler Weise auszunutzen verstehen. Für ihn steht fest: Wer die Freiheit irgendwie einschränken will, hat keinen Glauben an die Menschheit, steht somit auf dem Standpunkte der Verzweiflung. So schreibt er in seinem Hauptwerke:[5])

„Quiconque repousse la liberté, n'a pas fois dans l'humanité; on prétend avoir fait récemment cette désolante découverte que la liberté conduit fatalement au monopole. Non, cet enchaînement monstrueux, cet accouplement contre nature n'existe pas; il est le fruit imaginaire d'une erreur qui se dissipe bientôt au flambeau de l'économie politique. La liberté engendrer le monopole. L'oppression naître naturellement de la liberté! Mais, prenons-y garde, affirmer cela, c'est affirmer que les tendances de l'humanité sont radicalement mauvaises, mauvaises en elles-mêmes, mauvaises par nature, mauvaises par essense; c'est affirmer que la pente naturelle de l'homme est vers sa détérioration et l'attrait irrésistible de l'esprit vers l'erreur."

Die Freiheit, die Bastiat in so glühenden Farben schildert, ist für ihn nur in einem Wirtschaftsleben erreichbar, in dem uneingeschränkt die „freie Konkurrenz" herrscht, seine zweite Göttin, die eng verwandt, ja identisch mit der Freiheit ist. Auf das erbittertste greift Bastiat den Kommunismus an, der in der Konkurrenz die Ursache aller Übel sehen will und meint:[6])

„Il n'en est pas de plus féconde en harmonies sociales, de plus bienfaisante dans ses résultats généraux."

Die freie Konkurrenz verbürgt allein den menschlichen Fortschritt, das ist zweifellos zum guten Teil richtig. Aber Bastiat vermag in seinem blinden Glauben an eine mystische „liberté" nicht einzusehen, daß die freie Konkurrenz auch große Nachteile in ihrem Gefolge mit sich führt, die allein durch ein tatkräftiges

soziales Eingreifen des Staates unterdrückt werden können. Er vermag auch nicht so weit historisch zu denken, daß unter gewissen ökonomischen Verhältnissen eine gewisse Gebundenheit, eine Einschränkung der Konkurrenz, von großem Segen sein kann. Er glaubt eben zu fest an die soziale Harmonie, die das Wirtschaftsleben beherrscht und beinahe automatisch regelt, als daß ihm Bedenken kommen könnten, ob es denn wirklich mit jener Harmonie so gut bestellt sei. Wir sehen auch hier eine naturwissenschaftliche, an ökonomische Naturgesetze glaubende Betrachtungsweise, die die psychischen und vor allem (das erste Kriterium für eine Sozialwissenschaft!) die rechtlich-ethischen Beziehungen der Volksgenossen durch ihre schablonenhafte Verherrlichung des schrankenlosen Egoismus (so wenig kompliziert dünkt sie der Mensch!) völlig vernachlässigt. Die freie Konkurrenz ist für sie in jeder Beziehung gemeinnützig:[7])

„C'est la plus progressive, la plus égalitaire, la plus communautaire de toutes celles à qui la Providence a confié le progrès des sociétés humaines.“ Und an einer anderen Stelle kurzweg:[8])

„Il est évident que la Concurrence c'est la liberté. Détruire la liberté d'agir c'est détruire la possibilité et par suite la faculté de choisir, de juger, de comparer; c'est tuer l'intelligence, c'est tuer la pensée, c'est tuer l'homme.“

Gern bedient sich Bastiat naturwissenschaftlicher Vergleiche, wenn er die naturgesetzliche Kraft sozialer Elementarerscheinungen scharf hervorheben will. Wenn er z. B. auch Schattenseiten der Konkurrenz zugibt, so hält er sie doch für eine unzerstörbare Kraft, wie die großen Gesetze der Natur:[9])

„La Concurrence, je le crois, est comme les grandes lois de la nature, indestructible.“ Ich habe es nicht mehr nötig, mich mit dieser naturwissenschaftlichen Methode, deren die Bastiatsche Lehre sich bedient, auseinanderzusetzen. Bei der Betrachtung des Marxismus, der in der Annahme einer sozialen Kausalität noch viel weiter gegangen ist, habe ich bereits meine Gegenargumente vorgebracht.

Wir entnehmen aus unseren bisherigen Ausführungen, daß Bastiat in jeder Weise von naturrechtlichen, metaphysischen und apriorisch konstruierten Postulaten derart voreingenommen ist, daß ihm der Blick für das reale, soziale Leben verloren geht. Er sucht nicht das Leben zu erforschen, wie es ist, sondern paßt es

vielmehr der Schablone an, die er echt rationalistisch und jeder echten Erkenntniskritik bar, von vornherein dafür bereit hält. So ist, wie Ingram mit Recht hervorhebt,[10]) für ihn „das Naturrecht ebenso sehr eine notwendige Voraussetzung als für die Physiokraten". Und wir dürfen wohl hinzusetzen, als für die gesamte klassische Schule bis zu ihren letzten Ausläufern, der deutschen Freihandelsschule. Die Kehrseite des schrankenlosen Egoismus wird von ihm gar nicht erkannt. Denn der Mensch ist an und für sich gut, wenn man ihm nur völlige Freiheit gibt. Der Wille des einzelnen und der der Gesamtheit sind niemals Gegensätze. So „erscheinen hier der transzendentale Optimismus und die prästabilierte Harmonie eines Leibniz in nationalökonomischem Aufputz" (Lu. Stein).[11]) Wenn das „freie Spiel der menschlichen Kräfte und Leidenschaften" allein eine Harmonie verbürgen kann — wie Bastiats Grundüberzeugung ist —, so ist im letzten Grunde eine Zwangsorganisation überflüssig. Man sieht, nur ein Schritt trennt den extremen Liberalismus von dem Systeme, das Staatslosigkeit auf seine Fahne geschworen und damit wenigstens die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre gezogen hat: dem Anarchismus. Und Anton Menger[12]) ist im Recht, wenn er diese Verwandtschaft scharf hervorhebt. Diese Bastiatsche Staatslehre, die dem Staate lediglich Repressivmaßregeln gestattet, wird später ausführlich zu betrachten sein.

Wir sehen jedenfalls, daß es mit den philosophischen Grundlagen der sozialökonomischen Weltanschauung Bastiats sehr schwach bestellt ist. Eine viel freiere und philosophischere Denkweise finden wir bei J. Stuart Mill, der außerordentlich viel von Auguste Comte[13]) gelernt hat. Aber es wird sich zeigen, daß er trotz diesem Lehrer es nicht verstanden hat, sich von aprioristischen und rationalistischen Konstruktionen fernzuhalten. Auch er betet die freie Konkurrenz an und verabscheut deren Einschränkung. So schreibt er in seinem nationalökonomischen Hauptwerke:[14])

„Instead of looking upon competition as the baneful and anti-social principle which it is held to be by the generality of Socialists, I conceave that, even in the present state of society and industry, every restriction of it is an evil, and every extension of it . . . is always an ultimate good. To be protected against competition, is to be protected in idleness, in mental dulness . . ." Für ihn ist die freie Konkurrenz ebenfalls ein allmächtiges Naturgesetz, dem sich nur Unsinnige ent-

gegenzustellen wagen. Es fehlt auch ihm trotz seinen erfolgreichen logischen Untersuchungen an erkenntniskritischer Einsicht, es fehlt ihm ein ethischer Maßstab zur Beurteilung des Wirtschaftslebens. Er wandelt in den Bahnen eines rationalistischen Utilitarismus, er ist ein Schüler Benthams und der englischen Ethik des 18. Jahrhunderts, die wunderbarerweise wieder Freunde in unserer Zeit gefunden hat. Der Grund für eine mangelnde Erkenntniskritik und damit für eine dogmatisch-metaphysische Betrachtungsweise des Wirtschaftslebens ist wohl darin zu suchen, daß Mill die Kantsche Erkenntnislehre sich nicht zu eigen gemacht hat. Scharf wird er daher auch von den Neu-Kantianern verurteilt, so von Riehl, Liebmann und Cohen, die ihm eine große Verständnislosigkeit für den modernen Kritizismus vorgeworfen haben. Ebenso scharf urteilen andere über ihn: Jevons[15]) nennt ihn einen „eminent unlogischen Kopf". Und Gladstone hat ihn sehr treffend den „Heiligen des Rationalismus" genannt. Es nimmt wunder, daß Mill, der eingehende logisch-methodologische Untersuchungen angestellt hat, bei der rationalistischen und naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise stehen geblieben ist. Es ist ihm versagt geblieben, zu einer scharfsinnigen Erkenntnislehre und damit zu einer Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zu gelangen. Saenger[16]) hat in einem interessanten Aufsatze darauf hingewiesen, daß Mill in seinen logischen Untersuchungen von einer petitio principii ausgeht: Er geht von der Erfahrung aus, bevor er dieselbe erklärt hat. Er hat nicht von Kant gelernt, daß ein „Urteil vorausgehen muß, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann". Hume ist da sogar mit seiner assoziativen Gewohnheit Mill weit voraus. Wir führen dieses alles an, weil J. Stuart Mill als Logiker in weitesten Kreisen bekannt ist, und man gerade von ihm eine Überwindung des alten Dogmenglaubens erwarten mußte. J. Stuart Mill ist in den Bahnen eines „selbstgefälligen, flach individualistischen Liberalismus" (Ad. Held)[17]) stecken geblieben, und anstatt durch eine soziale Betrachtungsweise hat er sich lediglich durch die Betonung der Humanität etwas von der Schablone einer rein mechanischen Auffassung der politischen Ökonomie befreit.[18]) Mill hat sich „von dem geschichtlichen Sinn unseres Jahrhunderts durchtränken lassen" (S. Saenger),[19]) aber er hat sich nicht entschließen können, den Rationalismus seiner Methode aufzugeben. Gerade von einer gründlichen historischen Denkweise erwartet man ein

Aufgeben starrer, naturrechtlicher Dogmen mit ihrer schablonenhaften Wertung der menschlichen Motive und ihrer unrealistischen Auffassung des sozialen Geschehens. Gerade ihm hätte der Staa zu einem Kulturfaktor, zu einem sittlichen Faktor werden müssen, wenn seine Logik einen Erfolg gehabt hätte: die sozialwissenschaftliche Methode als eine von der Naturwissenschaft unabhängige aufzustellen; aber das ist nicht Wirklichkeit geworden. Und doch bleibt Mill die große Bedeutung, den Rationalismus, der als treibende Kraft seine Rolle im Wirtschaftsleben wie in der Kultur überhaupt gespielt hat, durch eine historische Denkweise gemildert zu haben. Aber das letzte Ziel hat er nicht erreicht. Er vermochte sich nicht ganz von ihm zu befreien. Er blieb in den Banden des naturrechtlichen Individualismus (trotz seiner späteren sozialistischen Mauserung, die sich unter dem Einfluß seiner Frau vollzog) und verkannte, daß der neuen historischen Schule die Zukunft gehörte. Er hat oft die klassische Schule angezweifelt, aber ihr Anhänger ist er doch geblieben.[20]) Er blieb Naturrechtler und behielt den Glauben an die „ehernen Naturgesetze des Eigennutzes" (Gustav Cohn). Ja, auch er identifiziert Gesamt- und Individualinteresse, wie es in noch schrofferer Form ein Herbert Spencer getan hat, und steht darum — wie wir später sehen werden — naturgemäß der Staatsintervention kühl gegenüber. Er hat versucht, eine Logik der Geisteswissenschaften zu schaffen. Aber sie blieb die ancilla der Logik der Naturwissenschaften, ein bloßer Anhang der letzteren. Wenn er nicht an einen Gegensatz von Natur und Geist mehr glauben mochte, so hätte er doch einen Unterschied zwischen historischen und Naturwissenschaften, zwischen Natur und Kultur annehmen müssen.[21])

Mill ist bekanntlich später zum Sozialismus übergegangen (sein Eintreten für den Kampf gegen die Grundrente ist bekannt). Von ihm ging der dritte große Individualist, der „letzte große Manchestermann", wie man ihn nennen könnte, aus, um sich alsdann zum individualistischen Liberalismus bekehren zu lassen. Also die umgekehrte Entwickelung! Ich meine Herbert Spencer, dessen naturrechtlichen Rationalismus wir noch kurz erörtern wollen, ehe wir zu der Staatsinterventionslehre unserer Denker übergehen können. Herbert Spencer, der seiner philosophischen Weltanschauung nach zu den Positivisten zu zählen ist und sich der Kette Comte-Mill anschließt, ist in rechtsphilosophischer Hinsicht ein erbitterter Gegner des Positivismus. Denn dieser muß als

mit seinem innersten Wesen unvereinbar jegliche naturrechtliche und somit metaphysisch-dogmatisch-rationalistische Rechtsbegründung, die von aprioristischen Postulaten ausgeht, ablehnen. Spencer gerät hier mit seiner Weltanschauung, meines Erachtens, in einen sonderbaren Widerspruch. Wir werden sehen, daß das nicht der einzige Widerspruch in seinem auch dem Gegner imponierenden System ist. Spencer hält den Glauben an „natürliche Rechte“ für völlig berechtigt und meint:[22])

„Those who, denying natural rights, commit themselves to the assertion that rights are artificially created by law, are not only flatly contradicted by facts, but their assertion is self-destructive: the endeavour to substantiate it, when challenged, involves them in manyfold absurdities.“

Mit großer Leidenschaftlichkeit ist Spencer auf Grund dieser naturrechtlichen Überzeugungen dem auch in England sich regenden Staatssozialismus entgegengetreten. Ferd. Toennies hat in Anlehnung an Spencersche Begriffe diesen Kampf so formuliert:

„Für das Prinzip des Kontrakts wider das Prinzip des status, für das Naturrecht wider positives Recht.“[23])

Dieses Eintreten für ein Kontraktsprinzip zeigt uns die nahe Verwandtschaft mit dem Anarchismus, von der sich auch das Spencersche System nicht freizuhalten versteht. Auch der Anarchismus verschmäht ja, wie wir gesehen haben, den Zustand des „status“, d. h. er will Staatslosigkeit und ist sich so wenig über die Notwendigkeit einer Zwangsorganisation für eine soziale Gemeinschaft (näheres darüber siehe in den den Anarchismus und Marxismus behandelnden Kapiteln) klar, daß er allen Ernstes meint, es ließe sich auch ohne zwangliche Rechtsnormen, also durch bloße „Konvention“ eine solche Gemeinschaft friedlich aufrechterhalten — was natürlich eine Illusion ist. Spencer sieht es nun aber als seine Aufgabe an, den Begriff des Naturrechts wieder zu Ehren zu bringen. „Überall in der ‚natürlichen Auslese‘, im ‚Naturrecht‘, in ‚jener Ordnung der Natur, die in den sozialen Einrichtungen besteht‘, folgt er den Spuren desselben Irrtums“ (Barth).[24]) Auch er kennt keine sozialwissenschaftlichen Kollektivbegriffe, er kennt keine erheblichen, das Wohl der Gesamtheit gefährdenden Konflikte zwischen Individuum und Gesamtheit, für ihn ist die Erkenntnis des volkswirtschaftlichen Daseins einfach identisch mit der Erkenntnis der Rechte des einzelnen. So schreibt er:[25])

„... to recognize and enforce the rights of individuals, is at the same time to recognize and enforce the conditions to a normal social life. There is one vital requirement for both.“ — Meines Erachtens hätte Spencer gerade aus diesem Satze schließen können, daß der Staat die Pflicht hat, die Rechte der einzelnen zu wahren und die Schwachen zu unterstützen. Denn wie wir ja schon häufig betont haben — die Schwachen gehen zugrunde, wenn der Staat dem „natürlichen Laufe der Dinge“ freie Bahn läßt und sich nicht in das Wirtschaftsleben einmischt. Spencer ist von dieser Folgerung weit entfernt, weil er an dem alten naturrechtlichen Irrtum, Privat- und Gesamtinteresse, ohne eine Erwägung der möglichen Konflikte beider, miteinander zu identifizieren, festhält. Wie bei Bastiat und Mill das Wunderwerk der freien Konkurrenz die soziale Harmonie herbeiführt und — wenn sie nicht eingeschränkt wird — auch stets erhält, so stellt sich bei Spencer diese freie Konkurrenz in den Dienst einer evolutionistischen, darwinistischen Auffassung des Wirtschaftslebens. Der Kampf ums Dasein soll zum Überleben des Stärksten und Geschicktesten führen. Genau so ist es im sozialen Leben, Spencer zufolge. Die freie Konkurrenz ermöglicht allein diesen sozialökonomischen Kampf ums Dasein und hat die Wirkung, daß der Stärkste obsiegt. Der Irrtum, in den Spencer hier verfällt, liegt auf der Hand. Wenn er auch das Verdienst haben mag, „die Abstammungslehre mit kühner Konsequenz in die Psychologie eingeführt zu haben“ — wie Toennies es ausdrückt[26]) — so ist Spencer doch nichts weniger als ein Sozialpsychologe. Denn wir haben es ja schon des öfteren ausgeführt: bei schrankenloser Konkurrenz obsiegt nicht immer der Stärkere = wirtschaftlich Tauglichere, sondern auch sehr häufig der Stärkere = Brutalere und Gewissenlosere. Es ist nur ein richtiger Folgeschluß, daraus dem Staate das Recht, zugunsten des „Schwachen“ einzugreifen, zu vindizieren. Es findet sich eben bei Spencer eine beständige Verquickung der Natur mit der Sozialwissenschaft, die wir aus erkenntniskritischen Gründen nicht für richtig halten können. In treffender Weise ist übrigens in ähnlichem Sinne, wie ich eben ausführte, Spencer bereits von Laveleye widerlegt worden, mit dem er eine interessante Polemik über das Problem „The man versus the state“ in der „Contemporary Review“ ausgefochten hat. Laveleye schreibt:[27])

„I think that the great fundamental error of Mr. Herbert

Spencer's system . . . consists in the belief, that if State power were but sufficiently reduced to narrow it to the circle traced by orthodox economists, the Darwinian law and the survival of the fittest would naturally follow without difficulty.“ —

Es erheben sich nun aber im sozialen Leben gar viele Schwierigkeiten, wie wir schon angedeutet haben. Der Zustand „des Kampfes ums Dasein“ spielt sich in dem Reiche der Natur ohne psychologische Seitensprünge ab, im Reiche des sozialen Lebens handelt es sich um mit Bewußtsein begabte Menschen, es handelt sich um Willensvorgänge. Woraus einmal wieder zu ersehen ist, wie wenig uns mit Analogien aus den Naturwissenschaften gedient ist. Nach Spencers Meinung vernichtet die „natürliche Auslese“ lediglich die Schwachen und Schlechten, während in Wirklichkeit aber sehr häufig das Gegenteil der Fall ist, wenn uneingeschränkte freie Konkurrenz herrscht. Paul Barth hat in ausgezeichneter Weise diese Spencersche Lehre kritisiert, indem er sagt:[28])

„Er übersieht . . ., daß die Natur nur zweierlei Starke begünstigt, die physisch Starken und — in einem Staate freier Konkurrenz, den Spencer immer voraussetzt — die ökonomisch Starken, d. h. die viel Besitzenden; beide Kategorien können sittlich schlecht sein, so daß der Schlechte den Guten überwuchert.“ Die Spencersche Idee einer sich durch die freie Konkurrenz vollziehenden natürlichen Auslese ist also nichts weiter als eine unzulässige Analogienbildung und eine Übertragung kausaler Gedankenreihen auf psychologische Zweckzusammenhänge. Ferner ist sie mit naturrechtlichen Anschauungen reichlich gespickt und fällt in sich zusammen, nachdem diese als metaphysische Apriori-Konstruktionen abgelehnt worden sind.

Auch in anderer Beziehung zeigt sich Spencer als doktrinärer Naturrechtler. Auch für ihn ist die Freiheit alles, wie für Bastiat die „liberté“. Diese Freiheit darf von niemand, also auch nicht vom Staate, angegriffen werden, selbst wenn er dem Individuum Wohltaten erweisen will. Denn auch im letzteren Falle wird ein Zwang ausgeübt („coerce“).[29]) Spencer hat den Begriff der Freiheit so weit überspannt, daß — wie wir später bei der Erörterung seiner Staatsinterventionslehre sehen werden — der Staat sich lediglich auf Repressiv- und Schutzmaßregeln zu beschränken hat. Das Fundamentalgesetz, das in der Soziologie herrscht, ist eben — ein echt individualistischer Zug, da nach der

Gesamtheit und ihren Berührungspunkten zu dieser Freiheit gar nicht gefragt wird — das „Gesetz der gleichen Freiheit“.[30]) Spencer folgert dieses Gesetz aus dem Begriffe der Anpassung, die sich bei größerer Freiheit natürlich schneller vollzieht. Daß sowohl eine gleiche Freiheit ein unmögliches, weil mit den Grundprinzipien psychologischen Forschens unvereinbares Postulat, als auch die Folgerung aus der Anpassung unrichtig ist, ist unschwer zu beweisen.[31]) Spencer ist privater Hilfeleistung für die „Untergeordneten“ übrigens keineswegs abgeneigt, nur „öffentliche und erzwungene Hilfe“ lehnt er ab. Daß durch private Hilfeleistung großen sozialen Aufgaben gegenüber gar nichts erreicht wird, verkennt er. Denn — wie Vorländer mit Recht einwendet:[32]) „Solange die Menschen keine Engel sind, wird nach unserer Meinung ein gewisser Zwang oder Anstoß von außen, schon vom sozialpädagogischen Standpunkte aus, nie ganz entbehrt werden können.“ So sehen wir auch bei Spencer ein naturrechtliches, individualistisches, naturwissenschaftlich-verbrämtes System, aus dem die Befürwortung eines gänzlichen „laisser faire“ folgt. Immerhin ist diese Befürwortung aber, um mit Matzahn[33]) zu reden, die „beredteste und tiefgründigste“, die wir kennen.

2. Wir haben nunmehr gesehen, welches die Grundüberzeugungen unserer drei Denker sind, und können zu der Darstellung ihrer Staatsinterventionslehren übergehen, die im innigen Zusammenhange mit jenen Grundvoraussetzungen der individualistischen Systeme stehen.

Die Lehre von den Staatszwecken ist bei Bastiat keineswegs systematisch ausgebildet. Immerhin geht deutlich genug aus seiner Darstellung hervor, daß dem Staate keine anderen Aufgaben aus seinem Wesen erwachsen als die, dem Rechtszwecke nachzukommen. Keine historische Überlegung, eventuell in gerechter Erwägung der Verdienste eines maßvollen Merkantilismus, daß die Zwecke je nach den ökonomischen Verhältnissen verschieden sein können! Nein, für Bastiat hat die klassische Schule die „ewigen“ Gesetze des sozialen Geschehens entdeckt, und diese dulden kein „Hineinpfuschen“ von seiten einer staatlichen Gewalt. Er meint:[34])

„On peut affirmer encore que grâce à la non-intervention de l'Etat dans les affaires privées, les Besoins et les Satisfactions se développeraient dans l'ordre naturel . . . . on ne verrait point la ville se peupler aux dépens des campagnes ou les campagnes aux dépens des villes. On ne verrait pas ces

grands déplacements de capitaux, de travail, de population provoqués par des mesures législatives, déplacements qui rendent si incertaines et si précaires les sources mêmes de l'existence, et aggravent par là dans une si grande mesure la responsabilité des gouvernements."

Die Stellung Bastiats dem Staate gegenüber erklärt sich eben ungezwungen aus seinen naturrechtlichen Überzeugungen. Der Tausch ist für ihn schlechterdings ein natürliches Recht, das Eigentum wird aus naturrechtlichen Erwägungen erklärt und so fort. Was hat in einer von solchen natürlichen Gesetzen mechanisch geregelten, sozialen Gemeinschaft der Staat zu suchen?[35])

„L'échange est un droit naturel comme la Propriété. Tout citoyen qui a créé ou acquis un produit, doit avoir l'option, ou de s'appliquer immédiatement à son usage, ou de le céder à quiconque, sur la surface du globe, consent à lui donner en échange l'objet qu'il préfère. Le priver de cette faculté quand il n'en fait aucun usage contraire à l'ordre public et aux bonnes moeurs et uniquement pour satisfaire la convenance d'un autre citoyen, c'est légitimer une spoliation, c'est blesser la loi de la Justice."

Wenn demnach aus gemeinwirtschaftlichen Gründen der Staat den Tauschhandel einschränken würde, etwa durch Ausfuhr- oder Einfuhrzölle, begeht er — gemäß der manchesterlichen Doktrin — nicht mehr und nicht weniger als einen Raub und „verstößt gegen das Gesetz der Gerechtigkeit". Wir haben in dem ersten Abschnitt dieses Kapitels die Bedeutung, welche der Begriff „liberté" in Bastiats System einnimmt, erörtert. Wie denkt sich Bastiat die Entwickelung dieser Freiheit? Derart, daß immer das Individuum sich frei betätigen kann, und die staatliche Wirksamkeit immer mehr auf den „Schutz- und Rechtszweck" — wie wir ihn nennen können — beschränkt wird:[36])

„ . . . Quel est le travail politique auquel nous assistons? Il n'est autre que l'effort instinctif de tous les peuples vers la liberté. Et qu'est-ce que la Liberté, ce mot qui a la puissance de faire battre tous les coeurs et d'agiter le monde, si ce n'est l'ensemble de toutes les libertés, liberté de conscience, d'enseignement, d'association, de presse, de locomotion, de travail, d'échange; en d'autres termes, le franc exercice, pour tous, de toutes les facultés inoffensives; en d'autres termes encore, la destruction de tous les despotismes, même le despotisme légal, et la ré-

duction de la Loi à sa seule attribution rationelle, qui est de régulariser le Droit individuel de légitime défense et de réprimer l'injustice?"

Nur diejenigen Völker sind nach Bastiat wahrhaft glücklich, sittlich und friedlich, bei denen das Gesetz möglichst wenig in die Privattätigkeit eingreift („où la loi intervient le moins dans l'activité privée").[37]) Nur diejenigen sind zufrieden, bei denen sich die Regierung am wenigsten fühlbar macht, wo die Individualität die größte Spannkraft und die öffentliche Meinung den größten Einfluß hat, wo die Räderwerke der Verwaltung am wenigsten zahlreich und kompliziert sind und so fort. Alle diese Erwägungen führen Bastiat zu dem Schlusse, daß dem Staate keine ökonomischen und sozialen Aufgaben zu vindizieren sind, ja, daß ein solches Vorgehen mit dem innersten Wesen des Staates in Widerspruch stehen würde. Wenn der Staat dieses trotzdem wagen würde, so würden wir nach seiner Meinung einen unerträglichen, unmöglichen Despotismus eintauschen. An die Stelle der allgemeinen Wachsamkeit und Sorgfalt der Interessierten träte eine soziale Autorität, „chargée de décider sur tous les points du globe les délicates conditions de ces échanges innombrables."[38]) Man mag den Staat entschuldigen und sein Verhalten zu rechtfertigen versuchen, wie man will: Jedes Eingreifen des Staates in die Privatwirtschaft würde ein Raub am Eigentume bleiben. Bastiat entgeht es völlig, daß gerade die freie Konkurrenz zu Privatmonopolen führen kann, die der Gesamtheit außerordentlich schädlich werden können. Man denke z. B. an Eisenbahn-Aktiengesellschaften, die den Verkehr monopolisieren und das Publikum ausschröpfen! Daß hier eine Verstaatlichung der Eisenbahnen von größtem Nutzen, ja direkt volkswirtschaftlich geboten sein kann, braucht nicht bewiesen zu werden. Bastiat lehnt ein solches Ansinnen schlechtweg ab mit den Worten:[38a])

„Tous les monopoles sont détestables." Für ihn besteht eben eine prästabilierte Harmonie, sobald alle die großen Naturgesetze des sozialen Zusammenlebens erkannt haben und sich ihnen willig beugen. Welch' rührender Optimismus, welche Verkennung der Menschennatur, welcher Mangel an wahrer volkswirtschaftlicher Betrachtung! Die soziale Gemeinschaft ist ihm eine Reihe von Unternehmern, deren Interessen am besten in der mechanischen Befolgung der sozialen Gesetze ihre Befriedigung finden. Ja, sind denn diese Interessen ohne weiteres auch solche der Gesamt-

heit? Nein, Bastiat verwechselt, wie noch heute die modernen Freihändler, Unternehmerinteressen mit Gesamtinteressen. Das glänzendste Charakteristikum einer individualistischen, naturrechtlichen Betrachtungsweise, die für Privatwirtschaften, aber nimmermehr für Volkswirtschaften paßt! Bastiat überträgt, wie alle Manchesterleute, den Glauben an eine allein segensreiche Wirkung der freien Konkurrenz innerhalb eines Staates natürlich auch auf die Beziehungen der verschiedenen Staaten zueinander. Handelsfreiheit muß darum allgemein herrschen. Diejenigen Nationen, die fremde Produkte gesetzlich zurückweisen, sind blind und töricht („aveugles et absurdes“).[39]) Er glaubt fest daran, daß das Ideal einer internationalen Arbeitsteilung sich ohne weiteres verwirklichen ließe, wenn man den Naturgesetzen des wirtschaftlichen Verkehrs nur freien Lauf lassen würde. Zum Manchestertum tritt der Kosmopolitismus, und das Kind dieser Ehe ist eine negative Staatsinterventionslehre, die uns bereits ein unerquickliches „Bild von jener Nachtwächtertheorie“ gibt, wie sie später die deutsche Freihandelsschule schroff formuliert hat, um sich dadurch selbst das Grab zu schaufeln. Man beraubt einfach, wenn man den natürlichen Lauf des Tauschhandels verändert und das Kapital in eine künstliche Richtung treibt. „La spoliation déplace le courant naturel des échanges, elle pousse dans des directions artificielles le capital.“[40])

So ziehen wir aus Bastiats Lehren das Resultat: Der Staat darf nur die einzelnen schützen und das Gesetz der Gerechtigkeit treu hüten. Aber alles, was er darüber hinaus noch leisten will, ist von Übel. Denn das Interesse des einzelnen wird vom Staate nur schlecht gewahrt. —

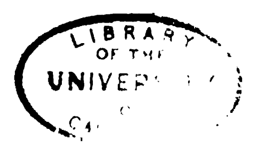
Von diesem Grundsatze geht auch J. Stuart Mill aus. Er sagt:[41]) . . . „In all the more advanced communities, the great majority of things are worse done by the intervention of government than the individuals most interested in the matter would do them, or cause them to be done, if left to themselves. . . . . people understand their own business and their own interests better, and care for them more, than the government does, or can be expected to do.“ Also: nur weil der einzelne sein Geschäft und seine Interessen am besten selbst kennt, soll der Staat nicht in das Wirtschaftsleben eingreifen dürfen. Mill setzt demnach dieses Einzelinteresse dem Gesamtinteresse ohne weiteres gleich. Es entgeht ihm, daß ja gerade der einzelne,

wenn er zu rücksichtslos seine eigenen Interessen verfolgt, mit den Interessen der Gesamtheit in argen Konflikt geraten kann, und daß hier der Staat ausgleichend eingreifen muß. So erzeugt denn auch hier der Individualismus eine negative Staatsinterventionslehre. Selbstverständlich wird auch von Mill der Grundsatz des laisser faire auf die wirtschaftlichen Beziehungen verschiedener Staaten zueinander übertragen. Einfuhrverbote und Schutzzölle hindern ihm zufolge lediglich die wirksame Produktion eines Landes:[42])

„To prohibit the importation of foreign commodities, or impose duties which prevent it, is to render the labour and capital of the country less efficient in production than they would otherwise be.“ Das Ideal ist für Mill eine gänzliche Handelsfreiheit. Daß diese nur ein kosmopolitischer Traum auf lange Zeit hinaus sein kann, sieht Mill nicht:[43])

„The perfection both of social arrangements and of practical morality would be to secure to all persons complete independence and freedom of action, subject to no restriction but that of not doing injury to others.“ Die nationalen Unterschiede und ihre den anderen Staaten entgegengesetzten Interessen werden nicht beachtet. Der Kosmopolitismus folgt auch hier dem Freihandel und der Ablehnung eines Staatseingreifens unmittelbar auf den Fersen. Ebenso wie Bastiat ist Mill gegen Monopole jeglicher Art, verkennt aber wie jener, daß gerade ein schrankenloses Gewährenlassen sehr häufig ausbeuterische Unternehmer zu Monopolen führt und zur Vernachlässigung der Interessen der Gesamtheit. Hier kann ein Staatsmonopol nur nützlich sein, indem es den Ausbeutern entgegentritt und vom Standpunkte des Gesamtinteresses verwaltet wird. Ich erinnere auch hier an das Staatsbahnsystem, das die billigen Interessen des Publikums weit besser zu beachten pflegt als etwa eine lediglich auf Gewinnsucht beruhende Aktiengesellschaft. Für Mill steht es aber einfach fest, daß Monopole jegliche Art von Trägheit unterstützen. So sagt er:[44])

. . . „monopoly, in all its forms, is the taxation of the industrious for the support of indolence, if not of plunder.“ Ein allgemeines laisser faire ist auch Mill noch immer das beste Leitwort für eine vernünftige Staatspolitik:[45]) „Letting alone should be the general practice: every departure from it, unless required by some great good, is a certain evil.“ Seine Gründe



gegen ein Eingreifen des Staates hat Mill in fünf Argumenten (Five objections to government intervention) verfochten, die ihrer prinzipiellen Bedeutung wegen hier folgen mögen:[46])

1. „There is in almost all forms of government agency, one thing which is compulsory; the provision of the pecuniary means; these are derived from taxation; . . . they are the cause of much compulsory taxation . . . And the objection necessarily attaching to compulsory contributions, is almost always greatly aggravated by the expensive precautions and onerous restrictions, which are indispensable to prevent evasion of a compulsory tax.“

2. „A second general objection to government agency, is that every increase of the functions devolving on the government is an increase of its power, both in the form of authority, and still more, in the indirect form of influence . . . This consideration is of great importance in respect to political freedom.“

3. „A third general objection to government agency, rests on the principle of the division of labour. Every additional function undertaken by the government, is a fresh occupation imposed upon a body already overcharged with duties. A natural consequence is that most things are ill done; much not done at all, because the government is not able to do it without delays which are fatal to its purpose.“

4. „The inferiority of government agency in any of the common operations of industry or commerce, is proved by the fact, that it is hardly ever able to maintain itself in equal competition with individual agency, where the individuals possess the requisite degree of industrial enterprise, and can command the necessary assemblage of means. All the facilities which a government enjoys of access to information; all the means which it possesses of remunerating, and therefore of commanding, the best available talent in the market-are not an equivalent for the one great advantage of an inferior interest in the result.“

5. „It is not desirable that the conduct of a large portion of the affairs of society should be left in the hands of the persons immediately interested in them . . . A people among whom there is no habit of spontaneous action for a collective interest -- who look habitually to their government to command

or prompt them in all matters of joint concern — who expect to have every thing done for them, except what can be made an affair of mere habit and routine — have their faculties only half developed; their education is defective in one of its most important branches."

Ich habe absichtlich diese ausführlichen Zeilen im Wortlaut angeführt, weil sie klar und präzis die Stellung Mills zur Staatsintervention darlegen. Die einzelnen Argumente sollen hier nicht auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Nur auf das vierte Argument möchte ich nochmals ausdrücklich hinweisen, weil es den naturrechtlichen Kern der ganzen Auffassung Mills am deutlichsten enthüllt. Ich habe schon früher betont, daß für Mill das Interesse des einzelnen, wenn es gründlich wahrgenommen wird, auch zugleich das Interesse der Gesamtheit ist. Das geht auch klar aus diesem vierten Argumente hervor, das nicht den geringsten Zweifel verrät, ob denn nicht eine unsittliche Wahrnehmung des Einzelinteresses zur Kollision mit dem Gesamtinteresse führen kann, und ob nicht in solchen Fällen, wo ein Mensch den andern nicht zugleich auch als „Zweck", sondern nur als „Mittel" behandelt, der Staat als berufener Hüter des Gesamtinteresses einzutreten hat. So haben wir gesehen, daß auch schon J. Stuart Mill trotz seiner philosophischen Denkweise sich nicht sehr von Bastiat in der Auffassung der Staatsintervention unterscheidet, d. h. ihr ablehnend gegenübersteht. Auch ihm fehlt ein historisch-relatives Urteil derart, daß eigentlich prinzipiell genommen die Staatstätigkeit und die Staatszwecke unbegrenzter Natur sind, somit dem Staate zwangliche Rechtsnormen zustehen, soweit er positives Recht schaffen kann. —

Am schroffsten hat Herbert Spencer, dessen Staatsinterventionslehre wir noch kurz erörtern wollen, das Recht und die Pflicht des Staates verneint, ins Wirtschaftsleben aktiv einzugreifen. Für ihn hat die Staatsautorität lediglich einen Zweck zu erfüllen, nämlich die Gerechtigkeit zu vollstrecken. Sie soll die Angriffe, die gegen die Bürger gerichtet sind, verhüten. Sie soll also nur den Rechts- und Schutzzweck erfüllen, mehr nicht,[47]) die Rechtspflege, die dazu dienen soll, das Individuum zur höchsten Entwickelung zu führen (das Endziel ist wie beim Marxismus rein utilitaristisch-eudämonistisch!), ist die alleinige Aufgabe des Staates. Er hat die Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten. Und:[48])

„Gerechtigkeit bedeutet . . . Erhaltung des normalen Zu-

sammenhanges zwischen Tätigkeit und Erfolg, sie bedeutet, daß jeder so viel Vorteile erlange, als seinen Anstrengungen entspricht, nicht mehr und nicht weniger."

Es erhellt auf den ersten Blick, daß jeder ethische Maßstab hier fehlt, um erkennen zu lassen, was denn unter „Anstrengung" zu verstehen ist. Wir wissen nicht, wie die Anstrengung beschaffen sein muß, ja, wir vermuten sogar, daß sie mit dem Gemeininteresse in absolutem Widerspruch stehen kann. Doch von seinem naturrechtlichen Standpunkte hat Spencer ja recht, denn ein Gemeininteresse, das in Konflikt mit dem Interesse des einzelnen Individuums geraten kann, kennt er gar nicht. So sehen wir, daß sogar der Grundbegriff der „Gerechtigkeit", auf den Spencer seinen Rechtszweck als alleinigen Zweck des Staates basiert, nur utilitaristisch bestimmt ist und sich somit der flachen, englischen Nützlichkeitsmoral würdig anschließt. Die Frage, wie weit ein sonstiges Eingreifen des Staates sich rechtfertigen ließe, beantwortet er, auf zweifache Weise seine Ablehnung begründend:[49])

„The first rejoinder is, that each member of the community as an individual would be a slave of the community as a whole . . . Even if the administration is of the beneficient kind intended to be secured, slavery, however mild, must be the outcome of the arrangement.

A second rejoinder is that the administration will presently become not of the intended kind, and that the slavery will not be mild . . .

The final result would be a rivival of despotism. A disciplined army of civil officials . . . gives supreme power to its head — a power which has often lead to usurpation . . . That those who rose to power in a socialistic organization would not scruple to carry out their aims at all costs, we have good reason for concluding." Herb. Spencer haßt alles, was Sozialismus heißt, er übersieht, daß es einen berechtigten Sozialismus gibt, der mit den phantastischen Illusionen der Kommunisten gar nichts zu schaffen hat. Für ihn ist einfach aller Sozialismus Sklaverei. „All socialism involves slavery." [50]) Eine solche Ansicht läßt sich natürlich nicht widerlegen. Denn, wo es sich um Glaubensdogmen handelt, wie hier um einen metaphysischen, naturrechtlichen Freiheitsbegriff, hört der wissenschaftliche Beweis auf. Der Staat muß sich auf den Rechts- und Schutzzweck beschränken, das bleibt die Parole des Spencerschen Systems.[51]) Denn:

... „every proposal to intefere with citizens' activities further thau by enforcing their mutual limitations, is a proposal to improve life by breaking through the fundamental conditions of life." Diese negative Staatsinterventionslehre muß konsequenterweise zur Ablehnung jeder praktischen Politik führen. Denn „der Staat kann ... nur hemmend wirken, all sein Kraftaufwand ist vergeblich, er geht durch Reibungen verloren," wie Paul Barth treffend sagt.[52]) Völlig hilflos, wie der gesamte Individualismus, wenigstens in seinen schrofferen Gestaltungen, steht Spencer der sozialen Frage gegenüber.[53]) Er hat „den Flügelschlag des neuen sozialen Geistes völlig überhört" (Vorländer.)[54]) Staatssozialismus, in welcherlei Gestalt er immer auftreten möge, ist ihm der böse, schwarze Mann, ein dämonisches Ungeheuer, vor dem man sich ängstlich hüten soll. Interessant ist Spencers Stellung den Trade-Unions gegenüber, denen — trotz ihren Auswüchsen (Cá canny!) — die englischen Arbeiter so viel zu verdanken haben, die aber so gar nicht in das Spencersche System hineinpassen, weil sie im letzten Grunde ein Aufgeben der Freiheit zugunsten einer gewissen Gebundenheit bedeuten. Spencer steht ihnen nicht absolut ablehnend gegenüber, er erkennt sogar an, daß sie eine „wohltätige Wirkung"[55]) haben können. Aber im übrigen ist er ihnen doch feindlich gesinnt, weil sie ihm einen bitteren Vorgeschmack einer „autoritären" Wirtschaftspolitik geben. Natürlich lehnt Spencer jede ethische Lohntheorie ab, weil ihm die Arbeit eine Ware ist, wie andere Waren auch. Daß sie fundamental von diesen verschieden ist durch ihre Verknüpfung mit dem lebendigen Menschen, kommt für ihn nicht in Betracht. Extremster Individualismus und rückhaltlose Empfehlung des laisser faire bilden auch hier die Grundzüge der Spencerschen Staatslehre. Wir hatten im ersten Abschnitt dieses Kapitels auf den Widerspruch zwischen der positivistischen Weltanschauung und der metaphysischen, naturrechtlichen Rechtslehre hingewiesen. Ein noch schrofferer Widerspruch erhebt sich hier. Spencer hat bekanntlich die darwinistische Betrachtungsweise auf die Sozialwissenschaft zu übertragen versucht. Für ihn ist die Gesellschaft ein Organismus. Demgemäß müßte er eigentlich eine organische, also soziale Staatslehre empfehlen, da bei einem Organismus ein Teil mit dem andern auf das innigste verknüpft ist und sich den Gesamtzwecken des Organismus willig fügen muß. Trotz diesem organischen Gesellschaftsbegriffe ist Spencer der eifrigste Vorkämpfer des Manchestertums geworden. Ein eigenartiger

Widerspruch, der dadurch nicht behoben wird, daß die Bezeichnung der Gesellschaft als eines Organismus uns unrichtig dünkt. Die einzelnen Teile des Organismus sind ohne Bewußtsein, während der gesellschaftliche Organismus lebendige, mit Bewußtsein begabte Individuen zu seinen Trägern hat.[56]) So verfällt Spencer in einen „Naturalismus,[57]) der ganz und gar nicht zu seiner organischen Gesellschaftslehre passen will. Eine organische Gesellschafts- und zugleich eine rein negative Staatslehre vertragen sich nicht miteinander. Das entgeht dem englischen Denker, der übrigens in früherer Zeit (in den „Social statics“ 1850) sogar für Verstaatlichung des Grundeigentums eintrat und trotz diesem schroffen Postulate der Konsequenz seiner Lehre gerechter wurde als durch den ökonomischen Liberalismus, zu dem er sich später bekannt hat. Immerhin sehen wir hier, daß die von Dietzel (cf. Einleitungskapitel) vorgeschlagene Gegenüberstellung von individualistischer und organischer Lehre nicht völlig einwandfrei ist, da sich bei Spencer organische Gesellschaftslehre und naturrechtlicher Individualismus vereinigt finden. So bleiben wir lieber bei dem Gegensatze zwischen Individualismus und Sozialismus und scheiden den Begriff des „Organischen" aus unserer Differenzierung ganz aus. Eine organische Lehre muß von der „Solidarität und der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile des Organismus" (Barth)[58]) ausgehen. Spencer aber kehrt zu den Bahnen Adam Smiths zurück und lehnt jede soziale Staatsauffassung ab. Er bleibt extremer Individualist trotz seiner von ganz anderen Voraussetzungen ausgehenden Gesellschaftslehre. So sehen wir Spencer, den modernen Evolutionisten, in den Ideenkreis des 18. Jahrhunderts zurückfallen, indem er seine Staatslehre auf naturrechtlichen, aprioristischen Voraussetzungen aufbaut. Spencer scheut sich nicht, wie er das Naturrecht wieder zu Ehren bringen wollte, so auch die Vertragstheorie sich zu eigen zu machen. Diese „Phantasie des Gesellschaftsvertrags" (Barth) zeigt sich deutlich in der Lehre Spencers von den beiden Typen ökonomischer Entwickelung. Spencer unterscheidet nämlich[59]) den zentralistischen, kriegerischen Typus und den dezentralistischen, industriellen Typus; wie auf der Hand liegt: eine rein willkürliche Konstruktion, da alle Sympathien Spencers lediglich dem industriellen Typus gehören. Denn dieser Typus soll dem schrankenlosen, individualistischen Dogma des laisser faire zum Siege verhelfen, der industrielle Typus führt zur Aufhebung der Staatsgewalt und zur freien Betätigung des Individuums. Der kriegerische Typus ist

auf Gesetz gegründet, der industrielle — auf **Vertrag**! Wir brauchen nur das Wort Anarchismus zu nennen, um den Leser daran zu erinnern, daß dieser gleichfalls eine rein „**konventionelle**“, soziale Organisation für möglich hält, ohne daran zu denken, daß diese zu viel größeren Unerträglichkeiten führen muß als eine zwangliche **Rechts**organisation. So nahe berühren sich alle individualistischen Systeme miteinander, und das verbindende Glied ist das Naturrecht, in dem ein anarchistischer Keim steckt. Denn Autonomie des Individuums und staatliche Intervention sind unüberwindliche Gegensätze. Jellinek[60]) sagt treffend, daß Spencer mit seiner Zukunftslehre vom „industriellen Typus“ „an das Ende der Geschichte stellt, was die Naturrechtslehre bereits als deren Anfang ansah“. Wir sind dem Naturrecht zufolge vom freien Vertrage zur zwanglichen Rechtsnorm gekommen; Spencer zufolge kehren wir von der zwanglichen Norm, vom status, zum freien Vertrage, zum contractus zurück. Der industrielle Typus führt allein zur Freiheit, der kriegerische zur „Regulierungspolitik“, die Spencer mit bitterem Hasse verfolgt.[61]) So ist Spencer naturrechtlicher Individualist und seine Staatsinterventionslehre ist negativer Art. Spencer ist, da der Staat nur vor Verbrechern schützen soll, „administrativer Nihilist“, wie ihn Huxley treffend genannt hat.

Fassen wir die **Ergebnisse dieses Kapitels** kurz noch einmal zusammen: das „System der freien Konkurrenz“, wie es in den Systemen eines Bastiat, eines John Stuart Mill und eines Spencer sich verkörpert, hat sich nicht von dem Einflusse des Rationalismus der Aufklärungsphilosophie freizumachen vermocht. Trotz historischen Ideen (Mill), trotz modernen, evolutionistischen Entwickelungsgedanken (Spencer) bleibt das Naturrecht der Smithschen Schule der Grundkern dieser Lehre. Das Endziel ist keine Erziehung des Menschengeschlechtes zu höherer Kultur, nein, lediglich eine freiere Betätigung des einzelnen Individuums und ein Durchsetzen seines Willens, ohne sich um Konflikte mit einem eingebildeten Gesamtwohl zu kümmern. Individuum und Gesamtheit können nicht miteinander kollidieren, denn die Interessen des Individuums sind auch die der Gesamtheit. Der Mensch ist von Natur aus gut, er hat das „natürliche Recht“, sich in voller Freiheit zu betätigen, der Egoismus allein ist der berechtigte Herrscher im Wirtschaftsleben, die freie Konkurrenz allein verbürgt den Fortschritt. Wo solche Grundüberzeugungen herrschen, bleibt kein Raum für eine ökonomische Staatstätigkeit, und wir haben gesehen, daß der Staat sich auf den Rechts- und Schutzzweck zu beschränken hat.

Kapitel IX.

Die deutsche Freihandelsschule.

Ich betrachte es keineswegs als meine Aufgabe, in diesem Kapitel eine Geschichte der sogenannten „deutschen Freihandelsschule" zu liefern. Ich habe ja bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, daß diese Schrift keine kontinuierliche, mit katalogartiger Genauigkeit die einzelnen Autoren und ihre Schriften charakterisierende Geschichte des ökonomischen Individualismus bieten, sondern nur die Grundlinien zu einer solchen Geschichte und zwar hinsichtlich der Ideen über Staat und Staatsintervention zeichnen wolle. Zu diesem prinzipiellen Grunde kommt aber noch hinzu, daß wir seit kurzer Zeit eine ausführliche und gewissenhafte Geschichte unserer Schule und ihrer Lehrmeinungen besitzen, die Ludolf Grambow[1]) verfaßt hat. Allerdings scheint mir die Kritik, die dieser Autor den deutschen Freihändlern zuteil werden läßt, zu milde zu sein,[2]) auch betont sie zu wenig die prinzipiellen Differenzen erkenntniskritischer Natur, die uns von ihrer Auffassung trennen.

Wenn ich in diesem Kapitel die Staatslehre der deutschen Freihandelsschule darstellen will, so gilt meine Untersuchung jenen Männern, die den „Kongreß deutscher Volkswirte" begründet haben und in ihm während der Jahre 1858—1885 ihr gemeinsames Bindeglied und ihre offizielle Vertretung sahen. Daß sie nichts absolut Neues in ihren wissenschaftlichen Formulierungen bieten, sondern vielmehr bestimmend von den Manchesterleuten anderer Nationen und ihren Systemen (die uns fehlten!), besonders von Bastiat, J. St. Mill und Spencer (hinsichtlich ihrer praktischen Politik durch Cobden) beeinflußt sind, haben wir schon in dem vorhergehenden Kapitel betont. Aber wir finden bei ihnen eine noch schärfere Formulierung, einen noch größeren Doktrinarismus und eine noch extremere Zuspitzung ihres Manchestertums, so daß es — ganz abgesehen von den wirklich großen Verdiensten, die sich jene Schule um die Einführung freiheitlicher Gesetze im Norddeutschen Bund und im neuerstandenen Deutschen Reiche er-

worben hat — uns unumgänglich scheint, uns mit ihnen auseinanderzusetzen.

Aus dem Kapitel, das sich mit dem Marxismus beschäftigte, haben wir gesehen, daß sein Glaube an eine naturgesetzliche Entwickelung des sozialen Geschehens ihn konsequenterweise — daß er nicht so konsequent war, kommt hierbei nicht in Betracht — zu einer staatsfeindlichen Interventionslehre führen mußte. Wir haben daraus die Lehre gezogen, daß gerade diese naturwissenschaftliche Doktrin der sozialen Dinge, wie wir sie nennen wollen, von fundamentaler Bedeutung für ein volkswirtschaftliches System und seine Staatsauffassung ist. Wir wollen darum hier in erster Linie prüfen, inwieweit die deutsche Freihandelsschule solchem Glauben und solcher Methode huldigt.

1. Unsere Schule ist der Meinung, daß das soziale Geschehen von Naturgesetzen beherrscht wird, gegen die das Individuum sowie der Staat ohnmächtig sind. So schreibt der Mitbegründer und theoretische Führer der Partei, J. Prince-Smith:[3])

„Die klare Erkenntnis der unverbrüchlichen Gesetze, welche volkswirtschaftlichen Gestaltungen und Vorgängen zugrunde liegen, ist noch sehr wenig verbreitet.“

Also: unverbrüchliche Gesetze herrschen souverän im gesellschaftlichen und ökonomischen Leben. Das erinnert schon stark an den „soziologischen Fatalismus“ (Lu. Stein) der Marxistischen Schule. Gegen solche Gesetze ist jedes menschliche Eingreifen überflüssig, ja töricht, denn, wie K. Braun[4]) schreibt:

„Seitdem man aber, ich möchte sagen: auf naturwissenschaftlichem Wege, festgestellt hatte, daß die Naturgesetze weit stärker sind als die Staatsgesetze . . . .“ mußte man konsequenterweise dem Staate anempfehlen, sich auf ein hohes Postament zu verfügen und von da aus stumm und untätig der sozialen Entwickelung und ihren naturgesetzlich ihre Lösung findenden Problemen zuzuschauen. Die Kritik des Marxismus überhebt uns der Mühe, noch einmal dieses Vorgehen methodologisch und erkenntniskritisch als unzulässig nachzuweisen. Wir haben gesehen, es gibt keine volkswirtschaftlichen Naturgesetze, ebensowenig als historische Gesetze. Geschichte des sozialen Geschehens und Gesetzeswissenschaft schließen sich gegenseitig begriffsmäßig aus. Ja, wieweit die Freihandelsschule in ihrem verblendeten Glauben an allmächtige, wirtschaftliche Naturgesetze geht, zeigt deutlich der Umstand, daß, wenn Geschichte oder Statistik auf Grund sorgfältiger Erforschung des

Singulären der historischen und sozialen Erscheinungen mit der Theorie der wirtschaftlichen Naturgesetze in Widerspruch geraten, die Schuld keineswegs an dieser aprioristischen Theorie liegt. Faucher[5]) gibt dieser Überzeugung folgenden Ausdruck:

„Wollen Resultate der Geschichtsforschung oder Daten der Statistik mit einem solchen, seinen Beweis in sich selbst tragenden Gesetze nicht stimmen, so ist nicht das Gesetz falsch, sondern dann ist die Geschichtsforschung ungenau und die Statistik schlecht gearbeitet und die Wiederaufnahme der Arbeit und die Korrektur hier und nicht dort notwendig." Man muß es der Freihandelsschule willig einräumen, daß sie logischer und folgerichtiger ihre Theorie der naturgesetzlichen, ökonomischen Entwickelung zu Ende gedacht hat, als der Marxismus, der plötzlich von dem Staate große Aufgaben verlangt, in schärfstem Widerspruch mit seiner fatalistischen Lehre. Die Freihandelsschule lehnt konsequent selbständiges Eingreifen des Staates oder gar Korrektur dieser Naturgesetze ab. So schreibt J. Levinstein in einem Aufsatze über „die wirtschaftliche Unzufriedenheit der arbeitenden Klassen und ihre Berechtigung":[6])

„Denn weder der Eigennutz der allen Gewinn für sich wünschenden Arbeitgeber, noch die Wünsche der Arbeitnehmer werden die durch Naturgesetze bedingte Entwickelung wesentlich aufhalten oder beschleunigen. Will man sie trotzdem künstlich beschleunigen, so macht man Pfuscharbeit, welche schlimmer wirkt als die langsam scheinende Entwickelung. Nur im freien Spiel der Kräfte kann sich eine gesunde, die berechtigten Ansprüche der Arbeiter befriedigende Neuregelung vollziehen."

So wird das Problem der Arbeiterfrage einfach mit den Worten abgetan, daß die naturgesetzliche Entwickelung nicht „künstlich" beeinträchtigt werden dürfe. Ja, die Analogie mit der Naturwissenschaft, die lediglich exakte Gesetze aufzustellen habe, wird sogar so weit getrieben, daß medizinisch-naturwissenschaftliche Ausdrücke auf die Vertreter der älteren und neueren Schule angewendet werden. So schreibt K. Braun in einem Nachrufe auf Otto Michaelis:[7])

„Das ist es, was Michaelis von der neuesten Schule unterscheidet. Er ist Physiologe. Die andern sind Pathologen; sie erklären das wirtschaftliche Leben ohne weiteres für krank und quacksalbern an demselben herum quoad posse. Niemals hat Michaelis diesem krankhaften Hang die geringste Konzession gemacht."

Natürlich hinkt diese ganze Parallele, weil sie kausal mechanische Kräfte der Naturwissenschaft mit psychologischen Zweckzusammenhängen der Sozialwissenschaft vergleicht. Es entgeht dem Freihändler gänzlich, daß es die Aufgabe der Sozialwissenschaft ist, das soziale Geschehen nach seiner äußeren Regelung zu prüfen und diese als Lebensbedingung für ein soziales Geschehen nachzuweisen. Diese äußere Regelung vermag auch die wirtschaftlichen Zweckzusammenhänge zu ändern und ist nicht kausal bedingt. Somit kommen wir zu der Methode, der sich die Freihandelsschule bedient, wir wollen sie, in Übereinstimmung mit einigen ihrer hervorragendsten Vertreter, die logische Methode nennen. Faucher[8]) schreibt:

„Es kann nicht bestimmt genug, nicht vorbehaltlos genug, und, wenn es nötig, nicht rücksichtslos, ja, nicht rauh genug herausgesagt und nicht oft genug wiederholt werden, daß der volkswirtschaftliche Gedanke, gerade wie der allgemein mathematische nichts als Logik ist und keinen experimentellen Beweis kennt."

Der volkswirtschaftliche Gedanke berührt sich also mit dem „allgemein mathematischen"? Wie bitter rächt sich hier, daß die deutsche Freihandelsschule so wenig Erkenntniskritik getrieben und es nicht einmal bis zu der Einsicht gebracht hat, daß sozialwissenschaftliche Probleme zugleich psychologische und ethische, aber keine logischen Probleme sind! Das soziale Geschehen wird nicht von einer blinden Elementarmacht beherrscht, es wird nicht wie eine Uhr aufgezogen, die von selbst abläuft. Wären alle Menschen von einer allgemeinen sozialen Kausalität beherrscht, dann würden sie ja nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern durch eine dieser hypostasierte Gesamtkausalität determiniert. Aber ein solches allgemein determinierendes, ökonomisches Prinzip gibt es nicht.[9]) Alles das will in einer sorgfältig durchgeführten sozialwissenschaftlichen Motivenlehre beachtet sein, aber daran hat es die Freihandelsschule, die als einzige menschliche Triebfeder nur den Alleinherrscher „Egoismus" kennt, völlig fehlen lassen. Somit ist die Auffassung, daß die Sozialwissenschaft eine exakte, rein logische Wissenschaft ist, völlig falsch. Sie ist vielmehr — in dem Sinne einer scharfen Unterscheidung zwischen Natur- und historischen Wissenschaften — „historische", d. h. keine Gesetzeswissenschaft.[10]) So ist demnach der Grundfehler der deutschen Freihandelsschule ihre erkenntniskritische Verfehlung und die

daraus folgende falsche „logische" Methode, die überall wirtschaftliche „Gesetze" aufspüren will. Mit Recht sagt Jellinek:[11])

„Mit unseren Hilfsmitteln und unseren Methoden werden wir voraussichtlich nicht dahin gelangen, solche Gesetze in irgendwie bedeutenderem Umfange festzustellen."

Die Freihandelsschule strebt nach einem Ziele, das nur der Naturwissenschaft erreichbar ist, sie strebt danach, die „Qualitäten in Quantitäten" zu verwandeln (Jellinek).[12])

Wenn die Sozialwissenschaft „nichts als Logik" ist, so schließt sie jegliche ethische Beurteilungsweise, welche die moderne sozialpolitische Schule gerade als maßgebend erachtet, aus. So schreibt Ludwig Bamberger in seiner „Arbeiterfrage":[13])

„Die moderne Heilkunde ist gegen die Blutentziehung und für die Fleischnahrung, nicht weil sie die Menschen mehr liebt als ihre Vorgängerin, sondern weil sie den Zusammenhang der Lebensbedingungen besser kennt. Aus demselben Grunde ist es erhabener Unsinn, von einer ethischen Richtung in der Volkswirtschaft zu reden."

Auch diese Übertreibung eines freihändlerischen Führers erklärt sich aus der Parallele mit der Naturwissenschaft, deren Verkehrtheit wir nicht mehr näher zu erläutern brauchen. Daß die soziale Frage zugleich eine „sittliche Frage" ist, daß sittliche Erwägungen oder, wie Bismarck sagen würde, „praktisches Christentum" zu ihrer Lösung beitragen können und müssen, liegt auf der Hand. Wie will man z. B. eine fruchtbringende Diskussion über die Frauenfabrikarbeit und ihre sittlichen Schäden abhalten können, ohne das ethische Problem der Stellung der Frau in der Familie zu berühren? An die Stelle ethisch-psychologischer Betrachtungsweise, die allein zum Ziele führen, die uns allein zu tätigem Eingreifen in das Wirtschaftsleben veranlassen kann, weil sie lehrt, daß nicht kausal-mechanische Gesetze das Wirtschaftsleben beherrschen, tritt eine rein materialistische-mechanische. So faßt Philippson[14]) die sozialen Fragen lediglich als „Geldfragen" auf; daß sie wichtige Kulturfragen sind, und der Staat als Hauptträger der Kultur hier ein Wort mitzureden hat, wird völlig verkannt. Das Hauptbeispiel für die mechanische, sagen wir getrost: mathematische Auffassung bildet die schroffe Art, wie J. Prince-Smith die Lohnfondstheorie formuliert hat:[15])

„Denn die wirtschaftliche Lage oder die durchschnittliche Lohn-

höhe ist ganz einfach der Quotient aus dem durch die Arbeiterzahl dividierten Lohnfonds. Dieser Quotient läßt sich, abgesehen von einer Dezimierung der Arbeiter, nur dadurch vergrößern, daß man den Lohnfonds vermehre. Der Lohnfonds wiederum ist ein Anteil der durch Arbeit und Kapital hergestellten Produktion; also vermehrt er sich nur mit der Vergrößerung oder zweckmäßigeren Benutzung des Kapitals; d. h. mit der allgemeinen Hebung des Volkshaushaltes, — auf die man nun einmal warten muß, so allmählich sie auch vor sich geht."

Es bedarf heute keines Beweises mehr, um diese mechanische Lohntheorie als falsch zu bezeichnen. Sie ist ebenso falsch als das eherne Lohngesetz von Ricardo und Lassalle und macht sich die gleichen mechanischen Vorstellungen vom Wirtschaftsleben als dieses. Das Wirtschaftsleben schafft doch keine willenlosen Marionetten; sondern mit Bewußtsein begabte, wollende Menschen schaffen das Wirtschaftsleben. Wir werden noch später sehen, daß die Auffassung der Staatstätigkeit der Arbeiterfrage gegenüber eine völlig unsoziale ist. Wenn überall nur mechanisch-automatisch wirkende, sozialökonomische Gesetze das Wirtschaftsleben regulieren, dann ist allerdings kein Platz mehr für psychologische Beobachtungen oder gar ethische Expektorationen. Nein, ein untätiger Optimismus ist die charakteristische Signatur einer solchen kausalen, ökonomischen Weltanschauung! Es ist — der Freihandelsschule zufolge — völlig überflüssig, eingehende Untersuchungen über das Verhältnis von Arbeitsgebern zu den Arbeitsnehmern anzustellen, da der Arbeitslohn ja rein mechanisch von Angebot und Nachfrage reguliert werde. Als ob die wirtschaftliche Welt eine luftleere Retorte wäre, aus der jeder störende Einfluß entfernt ist. Die Arbeit ist aber keine Ware wie alle übrigen, sie unterscheidet sich dadurch, daß sie einen lebendigen Menschen als Träger hat, fundamental von allen andern Waren. Bei einer solchen Begriffsbestimmung sprechen freilich ethische Erwägungen mit, die ja nach Bambergers kurzsichtigem Urteil nur „erhabener Unsinn" sind, wie wir früher sahen! Das ist gerade die Hauptursache der unfruchtbaren Stellung der Freihandelsschule der Arbeiterfrage gegenüber, daß sie „die menschliche Arbeitskraft zu ausschließlich den leblosen Waren gleichgestellt hat" (Grambow).[16])

Was folgt nun aus dieser mechanisch-automatischen, naturwissenschaftlichen und logischen Betrachtungsweise für die Staatslehre der Freihandelsschule? Dasselbe negative Resultat wie beim

Marxismus. Beide stehen dem Wirtschaftsleben kühl und unparteiisch gegenüber und beobachten es gleich einer interessanten Naturerscheinung; beiden fehlt die ethische Perspektive. Der Marxismus glaubt an eine kausal sich von selbst vollziehende Entwickelung des sozialen Geschehens, die Freihandelsschule an mechanische „Gesetze", gegen die es keine Korrektur gibt! So ist auch die Staatslehre der Freihandelsschule unfruchtbar. Der Staat hat nach ihrer Meinung nichts weiter zu tun, als „se croiser les bras", wie es Laveleye[17]) treffend genannt hat. So fällt die Staatsinterventionslehre der Freihandelsschule völlig oder doch zum größten Teile negativ aus. Nachdem wir die Voraussetzung derselben, die naturgesetzliche Auffassung des Wirtschaftslebens soeben haben Revue passieren lassen, können wir uns jetzt ihr selbst und ihrer individualistischen Grundlage zuwenden.

2. Die jetzt herrschende Schule der Nationalökonomie ist gewohnt, die Volkswirtschaft und somit auch die Volkswirtschaftslehre als staatswissenschaftliche „Kollektivbegriffe" aufzufassen und berührt sich in dieser Beziehung eng mit der modernen Staatslehre, die gleichfalls einer unorganischen, naturrechtlichen Auffassung des Staates den Krieg erklärt hat. Die Auffassung des Staates und seiner Aufgaben, wie sie von der deutschen Freihandelsschule gepflegt wird, bewegt sich noch ganz in den alten, individualistischen Bahnen. Die Überzeugung, daß die Volkswirtschaftslehre sich nicht mit dem einzelnen Menschen, sondern vielmehr mit der Gesellschaft und ihren ökonomischen Verhältnissen zu beschäftigen habe, geht ihr völlig ab. Am schärfsten hat dieser rein individualistischen und unorganischen Staatslehre Alexander Meyer erst kürzlich gelegentlich einer Besprechung der Schmollerschen Volkswirtschaftslehre, Bd. I, Ausdruck gegeben:[18])

„Die Volkswirtschaftslehre ist die Lehre von dem individuellen Menschen, der seine Kraft betätigt, um sich zu dem zu entwickeln, was er werden soll."

Selbstverständlich verwechselt hier Meyer in echt manchesterlicher Weise Privat- und Volkswirtschaft, ein Fehler, der sich übrigens wie ein roter Faden durch das Manchestertum zieht von Bastiat und Mill an bis zu den heutigen Freihändlern, die trotz ihren sozialpolitischen Grundüberzeugungen in ihren freihändlerischen Argumenten sich nahe mit den früher so geschmähten „Manchesterleuten" berühren. Eine Volkswirtschaftslehre muß selbstverständlich vom Volke, von der sozialen Gemeinschaft und

den Grundbedingungen ihres Zusammenwirkens ausgehen und nicht vom einzelnen Individuum. Und selbst eine Wirtschaftspsychologie des „ökonomischen Normalmenschen", die vielleicht Alex. Meyer meinen könnte, müßte denn doch auch ganz anders aussehen als diese abstrakte, naturrechtliche Formulierung. Ich habe bei diesem Individualismus der Freihandelsschule etwas länger verweilt, weil sich zwischen ihm und der Interventionslehre ein naher Zusammenhang befindet. Ich stimme allerdings mit einem französischen Manchestermann, der in diesem Kapitel mit behandelt werden soll, weil er unserer Schule sehr nahe steht, Maurice Block,[19]) überein, der meint:

„Es ist vielleicht angezeigt, hier hervorzuheben, daß der Individualismus keinen notwendigen Zusammenhang mit den Theorien über die häufige oder seltene Intervention der Regierungen in die Privatangelegenheiten oder, wie man auch sagt, mit dem laisser faire, hat." Aber es zeigt sich doch erfahrungsgemäß, daß „der Individualist" — wie Block richtig fortfährt — „freilich persönlich eine ausgesprochene Tendenz haben wird, die gouvernementalen Einrichtungen auf das geringste Maß zu reduzieren, wozu er, wie mir deucht, ganz gute Gründe hat". — Und diese Erscheinung zeigt sich auch deutlich bei der deutschen Freihandelsschule. Man steht der Staatsintervention in jeder Weise feindlich gegenüber, so feindlich, wie es eben nur ein an wirtschaftliche Naturgesetze glaubender, starrer Doktrinarismus fertig bringt. Otto Michaelis erklärt kurz und bündig:[20])

„. . . . Die Wahrheit, daß die Einmischung der bevormundenden Staatsverwaltung in das wirtschaftliche Leben des Volkes von Übel sei, ist in ziemlich allgemeiner Anerkennung." Daß diese „allgemeine Anerkennung" jetzt beinahe völlig verschwunden ist, darf wohl als ein großer Erfolg und als ein gerechtes Verdienst der modernen sozialpolitischen Schule angesehen werden. Man betrachtet heute den Staat nicht mehr als die Institution, die lediglich Repressivmaßregeln zu ergreifen hat. Die deutsche Freihandelsschule denkt darüber ganz anders. So schreibt E. Wiß in einem Aufsatze über den „Einfluß der Gesetzgebung auf die Wohnungsnot":[21])

„In Verhütung von Übeln muß die Gesetzgebung die wohltätige Kraft ihrer Bestimmungen entfalten; ihre schaffende Kraft ist gering, hier kann nur die freie Individualität, die einzelne und die Gesellschaft vereinende Kraft der Privatwirtschaft helfen."

Daß lediglich alles auf die Selbsthilfe (die doch so häufig ohnmächtig ist gewaltigen Naturerscheinungen des wirtschaftlichen Lebens gegenüber!) ankommt, ist die Grundüberzeugung dieser Schule. Doch wahrlich kein Grund für eine prinzipielle Ausschließung der Staatshilfe! Doch der Doktrinarismus der Freihandelsschule denkt darüber anders! Prince-Smith meint kategorisch:[22])

. . . „Die Betonung der Selbsthilfe schließt die Staatshilfe aus . . ." Der Gedanke, daß beides Hand in Hand gehen könnte, dämmert den starren Dogmatikern überhaupt gar nicht. Auf wie großartige Weise hat sich nicht bei uns, und noch mehr in England, das Genossenschaftswesen entfaltet! Welche Zukunft mag ihm erst noch blühen! Die deutsche Rechtsgeschichte, vor allem die grundlegenden Forschungen Gierkes, haben uns die innige Verknüpfung der Genossenschaftsidee mit dem ethisch-gemeinwirtschaftlichen, organischen Wesen des altgermanischen Rechtslebens gezeigt. Für die Freihandelsschule ist und bleibt die Einzelverwaltung das Eldorado. So meint Otto Wolff:[23])

„Die genossenschaftliche Selbstverwaltung als allgemein wirtschaftliches Prinzip wäre ein Rückschritt gegen das Prinzip der Einzelverwaltung, da sie gegen das erste Prinzip alles wirtschaftlichen Fortschritts, gegen die Arbeitsteilung, verstoßen würde."

Wie souverän verächtlich man über eine tiefere Auffassung der Aufgaben des Kulturstaates und seiner Intervention in das Wirtschaftsleben dachte, beweist folgender Ausspruch W. Schäfers:[24])

„Wir sind voll Hoffnung, daß auch die Kinderkrankheit der Verstaatlichungsideen überwunden werden wird."

Das wurde im Jahre 1883 ausgesprochen, nachdem Bismarck im April 1881 seine große Rede gegen das Manchestertum bereits gehalten hatte, den ersten Versicherungsgesetzentwurf verteidigend. Der Feldzug des großen Staatsmannes gegen den verschwommenen Doktrinarismus der Freihandelsschule hatte bereits begonnen, der später so siegreich endigen sollte. Die preußischen Eisenbahnen waren längst verstaatlicht. Aber die Freihändler wollten ihr Dogma nicht preisgeben. Der Übergang Bismarcks zum Schutzzoll 1879 hatte ihm die erbitterte Feindschaft der Freihändler zugezogen, denen es gänzlich an politischem Sinn fehlte. Noch im Jahre 1900 hat einer aus der „alten Garde der Volkswirte" (Cohn), der bereits früher zitierte Alexander Meyer, die Rückkehr zum Prohibitionismus mit der Rückkehr zur Inquisition ꝛc. ver-

glichen. Ich setze seine Worte hierher, weil sie in charakteristischer Weise offenbaren, daß den deutschen Freihändlern das historische Denken, das in Freihandel und Schutzzoll keine sich ausschließenden Prinzipien, sondern relative, politische Mittel sieht, mangelt. Meyer schreibt:[25])

„So ist auch die wirtschaftliche Freiheit ein Fortschritt über die wirtschaftliche Gebundenheit. Wer uns lehrt, daß wir vom Freihandel und von Gewerbefreiheit, die nur ihr historische Berechtigung haben, wiederum zum Zunftszwang und zum Prohibitionismus gelangen könnten, die gleichfalls ihre historische Bedeutung hatten, könnte mit demselben Rechte behaupten, daß wir aus dem Zustande der Denk- und Gewissensfreiheit wieder zurück zur Inquisition und zur Ketzerverfolgung (!) müßten, die doch auch historische Kategorien gewesen sind."

Natürlich ist diese Parallele völlig schief. Rein geistige Prinzipien lassen sich nicht mit wirtschaftshistorischen Kategorien vergleichen, die sich auf Zweckzusammenhänge beziehen und daher überhaupt keine prinzipielle Bedeutung haben. Die absolute Feindschaft gegen Staatsintervention jeglicher Art macht den Freihändler blind gegen die Einsicht, daß sich keine prinzipielle scharfe Abgrenzung der Staatszwecke einführen läßt. Die Staatszwecke haben tiefgreifende historische Wandlungen erlitten. Man kann, wenn man historisch denkt, dem Staate heute nicht mehr nur den „Rechtszweck" oder den „Schutzzweck" 2c. vindizieren, sondern muß seine Zwecke je nach der politischen und sozialen Entwickelung bedeutend erweitern. Früher gab es eben auch keine Arbeiterbewegung, früher gab es keine durch die fortschreitende Differenzierung hervorgerufenen Gegensätze zwischen Kapital und Arbeit und dergleichen mehr. Die Freihändler vergessen aber, daß eine stete „Zweckwandlung" (ein Begriff, der von Jellinek in die allgemeine Staatslehre eingeführt worden ist) in der Tätigkeit des Staates sich vollzieht. Auch hat die Geschichte uns gelehrt, daß das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben häufig große Erfolge gezeitigt hat. Die Freihändler sind anderer Meinung. So schreibt N. M. Witt:[26])

„Alles Eingreifen des Staates in diese Dinge hat stets nur den entgegengesetzten Erfolg gehabt. Der sogenannte Schutz der nationalen Arbeit erweist sich nur als ein verlockendes Trugbild."

Wir wissen heute, dank den Forschungen Schmollers, daß der Merkantilismus, solange er den Staatsbegriff nicht über-

spannte und kleinlich alles bevormundete, Großartiges geleistet hat, ja, daß wir ihm die Entstehung und Ausbildung des modernen Staates zu verdanken haben. Das wird im zweiten Bande dieser Schrift näher auszuführen sein, in dem wir die soziale Auffassung des Staates und ihre Dogmengeschichte erzählen wollen. Auf das schärfste wird der Staatssozialismus angegriffen, er ist überhaupt für unsere Schule kurzweg die bête noire, vor der man jedermann zu warnen hat. Anläßlich der Inaugurierung der Arbeiterversicherungsgesetzgebung durch Bismarck, wurde ein erbitterter Kampf gegen den Staat, der seine Kompetenzen überschreite, geführt. K. Braun gibt dieser Stimmung 1883 folgenden Ausdruck:[27])

„Der Staat kann und darf nicht die Rechte und die Pflichten der Vorsehung (welche Übertreibung! Der Verf.) an sich reißen. Er soll weder den Charakter eines Bevormunders aller, noch den einer Suppenanstalt, noch den einer General- und Versicherungsbank für und gegen alles annehmen. Dem einzelnen aber sei gesagt: ‚Hilf dir selbst, und der Staat wird dir helfen.'" — Noch schärfer drückt sich E. Wiß aus, der die Staatssozialisten gewissermaßen als Volksführer brandmarken will. Er schreibt:[28])

„Der Staatssozialismus ist eine Täuschung des Volkes wie der Christuskopf von Gabriel Max; von fern glaubt es tiefe, die Welt durchdringende Denkeraugen zu sehen, in der Nähe hat das Bild geschlossene Augen und ist blind für die Wirklichkeit und die Gesetze des Lebens." Der Kampf gegen den Staatssozialismus, den die Freihändler ihrer atomistischen Weltanschauung gemäß mit leidenschaftlicher Erbitterung geführt haben, ist ohne Erfolg gewesen. Bismarcks Wort:[29]) „Der Staatssozialismus paukt sich durch," hat sich glänzend erfüllt.

Der Grundzug der Staatslehre der Freihandelsschule ist — das geht bereits deutlich aus unsern bisherigen Beispielen hervor — eine unhistorische Auffassung des Wirtschaftslebens. An Stelle der Einsicht in die historische Relativität aller Erscheinungen herrscht das starre Dogma, das alle wirtschaftlichen Erscheinungen in einem abstrakten, absoluten Maße mißt. Es muß nun aber billigerweise anerkannt werden, daß nicht alle Freihändler so schroff und prinzipiell ablehnend der Staatstätigkeit gegenüberstehen wie die zitierten Autoren, deren Meinungen allerdings für die deutsche Schule typisch sind. Vorsichtiger, aber auch als Individualist, jedoch mit mehr Sinn für die Ansprüche des

realen Lebens, urteilt der bereits angeführte Maurice Block, der — schon durch seine Mitarbeiterschaft an der „Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte" — den deutschen Freihändlern nahe steht und darum hier noch als Kronzeuge für eine unbefangenere Würdigung der Staatsintervention angeführt werden soll. So schreibt er:[30])

„Freilich verlangen wir von der Regierung hauptsächlich, daß sie Ruhe, Ordnung und Sicherheit uns erhalte, dabei auch die Aufgaben übernehme, welche des einzelnen Macht oder auch gesellschaftliche Kraft übersteigen. Wir erlauben ihr auch, mit Maß und Vorsicht ermunternd einzugreifen. Nur soll sie nicht in alles und jedes sich mischen dürfen." —

Wir sehen: das klingt schon bedeutend maßvoller und läßt sich hören. Allerdings ist die ganze Formulierung dermaßen unbestimmt gehalten, daß man sich kein praktisches Bild von der tatsächlichen Wirkung der Staatstätigkeit machen kann. Im Grunde läuft doch auch Blocks Anschauungsweise darauf hinaus, daß der Staat beinahe ausschließlich „Nachtwächter" sein müsse, um das boshafte Wort Lassalles zu gebrauchen. In seinem großen Werke: „Le Progrès de la Science Économique depuis Adam Smith"[31]) drückt sich Block weniger verschwommen aus und duldet auch, daß der Staat die hygienische Einrichtung der Werkstätten zc. kontrolliere:

„L'Etat[32]) est dans son rôle quand il chasse les usines malsaines du centre des villes, quand il réglemente les ateliers au point de vue sanitaire on dans un intérêt de police des moeurs. En est-il de même quand il établit des droits protecteurs?"

Diese Frage glaubt Block verneinen zu müssen; also geht er auch hier über die Statuierung von sanitär-polizeilichen Vorschriften nicht hinaus und bleibt somit im Rahmen der ihm nahe stehenden deutschen Freihandelsschule.[32a]) Das Postulat, daß der Staat eine Arbeiterschutzpolitik treiben müsse, fertigt er ironisch ab und meint, daß diejenigen, die ein tätiges Eingreifen des Staates als wünschenswert erachten — ein Argument, das sich übrigens auch häufig bei Bamberger findet —, die ganze Frage mehr als „une question de sentiment et non de raisonnement"[33]) auffassen.

Wir haben gesehen, daß die deutsche Freihandelsschule und ihre Anhänger der Staatstätigkeit auf wirtschaftlichem Gebiete

ablehnend gegenüberstehen, und daß diese Auffassung sich zum Teil nur aus dem individualistischen Grundkern ihrer Lehre erklären läßt. Wir wollen dieser mehr prinzipiellen Auseinandersetzung noch ein paar Beispiele dafür folgen lassen, wie sich denn praktisch die deutsche Freihandelsschule der Staatstätigkeit auf bestimmten sozialen Gebieten gegenüber benommen hat. Wir hoffen dadurch das Resultat dieses Abschnittes, daß die Interventionslehre der Freihandelsschule zum größten Teile negativer Natur ist, noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Kurz und bündig erklärt der Volkswirtschaftliche Kongreß in Hannover 1864:[34])

„Kanalunternehmungen gehören, wie alle Transportunternehmungen, der Privatindustrie." — Wenn man sich dieses apodiktische Urteil der damaligen maßgebenden deutschen Volkswirte vor Augen hält, kann man sich ein Bild von den Schwierigkeiten machen, die Bismarck zu überwinden hatte, als er in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts daranging, sein Reichseisenbahnprojekt dem Reichstage gegenüber zu verteidigen, bekanntlich mit negativem Erfolge. Man muß bedenken, daß die öffentliche Meinung damals ähnlich manchesterlich dachte, um das Grandiose der preußischen Eisenbahnverstaatlichung zu begreifen, und Bismarck und seinem talentvollen Mitarbeiter Maybach die lebhafteste Bewunderung zu zollen.[35]) Daß ein Staatsmonopol den Vorzug größerer Berücksichtigung gemeinwirtschaftlicher Gesichtspunkte vor dem einzelnen Monopol, wie es z. B. eine Eisenbahngesellschaft besitzt, voraus hat, sahen die Freihändler nicht ein. So schreibt E. Wiß:[36])

„Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß jede Eisenbahngesellschaft ein Monopol besitzt . . . Sollen wir deshalb aus dem Korporationsmonopol in das Staatsmonopol stürzen, wie ein ungeschickter Reiter, der, wegen der Schwierigkeiten, aufzusteigen, sich übernimmt und auf der anderen Seite wieder herunterfällt?" Daß unser preußisches Eisenbahnsystem sich in für ganz Deutschland segensreicher Weise entwickelt hat, vermag niemand zu leugnen. Lediglich die enge Verknüpfung mit dem preußischen Staatsbudget vermag bedenklich zu werden, da sie einer großzügigen Personentarifreform entgegensteht. Der Staatsbahngedanke als solcher hat sich jedenfalls bewährt. Freilich, Doktrinäre sind nicht zu bekehren: Kurz vor seinem Tode schrieb L. Bamberger noch in einer kleinen Schrift:[37])

„Aber schon die Verstaatlichung der Eisenbahnen erweist sich, je länger sie wirkt, desto mehr als ein großer Irrtum.“ —

Wie gegen die Staatstätigkeit auf dem Gebiete des Verkehrswesens, so richten sich die Angriffe der Freihändler auch gegen sonstiges Vorgehen des Staates auf ökonomischem Gebiete. Viktor Böhmert wandte sich z. B. scharf gegen das Patentwesen mit den Worten:[38])

„Die Patente sind reif zum Fallen und werden mehr und mehr als eine faule Frucht am Baum der menschlichen Kultur erkannt.“ — Am erbittertsten jedoch ist der Kampf unserer Schule gegen Bismarcks Arbeiterversicherungsprojekte, wodurch sie sich ein trauriges Andenken errichtet hat: W. Schaefer schreibt spöttisch und völlig verständnislos für das Großartige eines solchen Planes:[39])

„Soll uns der Staat auch gegen das Heer von Erkältungen schützen und Repressivmaßregeln gegen den Schnupfen ergreifen? Der Staat soll sein möglichstes tun, um uns vor Diebstahl und Betrug zu bewahren, resp. diese Verbrechen zu unterdrücken, aber die eigene Vorsicht dürfte bei den einzelnen doch auch hier immer das meiste tun.“

Ich erwähnte schon am Eingang dieses Kapitels, daß die Beurteilung, die Grambow der deutschen Freihandelsschule zuteil werden läßt, mir als zu milde erscheine. Hier ist nun die Stelle, wo ich das mit einem Beispiel belegen möchte. Grambow hat nämlich diese Feindschaft der Freihändler gegen die Verstaatlichung einer Arbeiterversicherung gar nicht kritisiert.[40]) Und gerade in diesem Punkte hat der Doktrinarismus am schlimmsten gewütet und gezeigt, daß jene Männer — und das mußte zu ihrem Untergang führen — der sozialen Frage und ihren verwickelten Problemen verständnislos und — infolge ihrer mechanischen, individualistischen Weltanschauung — hilflos gegenüberstanden. Doch davon später noch ein Wort!

Wir müssen hier noch ein paar Zeilen über den doktrinären Freihandel, der der Schule den Namen gegeben hat, hinzufügen. Getreidezölle verwirft sie völlig, ja, E. Wiß meint direkt:[41])

„Die alte und sich immer neu bestätigende Wahrheit, welche die großen Lehrer der Staatswirtschaft ausgesprochen haben, daß die Gesetzgebung im Volkshaushalt nichts schaffe, aber sehr viel zerstören könne, tritt nirgends drastischer hervor als bei den Wirkungen der Getreidezölle auf den Handel.“ —

Am schärfsten hat aber Prince-Smith der freihändlerischen Überzeugung Ausdruck gegeben:[42])

„Ich glaube, folgende Sätze als unumstößlich aufstellen zu dürfen, nämlich:

Daß die Einmischung einer Regierung in den Gang des Erwerbes durch Zolleinrichtungen nur den Gewinn verbieten oder den Verlust gebieten könne . . .;

daß ein Hervorrufen gewisser Erwerbszweige durch Schutzzölle nicht die Beschäftigung für Arbeit und Kapital vermehrt, sondern nur zur schadenmachenden Beschäftigungsweise bestimmen könne;

daß ohne solche künstliche Bestimmungen die zu beschützten Gewerben verwandten Kapitalien und Arbeiter Anwendungen in freien, gewinnbringenden Gewerben finden würden;

daß das Schutzsystem durch Kapitalsvernichtung den Fonds zur Beschäftigung der Arbeit im ganzen vermindert;

daß die Unternehmer geschützter Gewerbe unter dem allgemeinen Druck leiden müssen, den das Schutzsystem durch Verteuerung der Verbrauchsgegenstände über alle Mitglieder der Nation verbreite;

daß das Schutzsystem exotische auf einen beschränkten Absatz ans Inland angewiesene Gewerbe an die Stelle solcher natürlich einheimischer Produktionszweige setzt, welche sich einen Weltmarkt erringen dürften;

daß der Versuch einer Repressalie durch einen Schutzzoll nur eine Vermehrung des Schadens für die eigenen Untertanen ist;

daß der Versuch, den aus einer fremden Restriktion erwachsenden Nachteil durch eine selbst aufgelegte Restriktion aufzuwiegen, gerade den Verlust des zuerst benachteiligten Untertanen vermehrt;

daß das ganze Prohibitivsystem aus Unwissenheit hervorgegangen, eingebildeten Vorteilen, ohne alle Berechnung der Kosten, nachstrebt." — —

Wenn ich vorhin als Grundzug manchesterlicher Denkweise, die noch heute auch den sozialpolitischen Freihändlern zu eigen ist, die beständige Identifikation von Privat- und öffentlichen Interessen nachgewiesen habe, so glaube ich diese Behauptung durch das eben Zitierte begründet zu haben. Der echt naturrechtliche, weltfremde Zug, stets privatwirtschaftliche, rein kauf-

männische Erwägungen mit solchen volkswirtschaftlicher Art zu verquicken, macht sich auch hier breit. Ganz abgesehen von der falschen Auffassung einer internationalen Arbeitsteilung, die ins Reich der Fabel zu verweisen ist, und auf die später noch zurückzukommen sein wird. Ein Land kann sehr häufig aus allgemeinen volkswirtschaftlichen Erwägungen heraus ein Interesse daran haben, daß ein Produktionszweig noch fortexistiert, der, privatwirtschaftlich gesprochen, unrentabel zu werden droht. Offenbar hat hier der Staat — wenn das Gemeininteresse es verlangt — (das ist z. B. der Fall bei einer Erhöhung der Getreidezölle, wie sie jetzt gefordert wird!) das Recht, ja die Pflicht, diesen Produktionszweig zu unterstützen. So liegt es zum Beispiel nicht in unserem Interesse, die deutsche Getreideproduktion einzuschränken, der wachsenden Unrentabilität und der sinkenden Preise wegen (was privatwirtschaftlich gerechtfertigt sein könnte), sondern sie möglichst in ihrem Umfange zu erhalten, was im Interesse der gesamten Struktur unserer Volkswirtschaft liegen würde und somit gerechtfertigt erscheint. Eine solche organische Auffassung der sozialen Gemeinschaft, als deren berufener Träger der Staat zu gelten hat, liegt aber der deutschen Freihandelsschule völlig fern. Sie denkt so atomistisch, als wenn die ganze Volkswirtschaft aus einzelnen egoistischen, dem wirtschaftlichen Naturgesetz blind folgenden Individuen bestände, die den Staat sich gleichsam als gemeinsamen Schutzmann engagiert hätten. Tiefer geht ihre Volkswirtschaftslehre nicht, da sie eben nur eine Privatwirtschaftslehre ist. Was übrigens die Meinung Prince-Smiths angeht, daß bei einer Repressalienpolitik lediglich das Inland den Schaden trage, so sei hier nur daran erinnert, daß der deutsch-russische Zollkrieg denn doch Rußland mehr geschädigt haben dürfte als uns. —

Man sieht zur Genüge, daß der abstrakte Freihandel dieser Schule nichts von einer Staatsintervention im großen Stile wissen will. Diese Auffassung hat besonders bei Aufhebung der Eisenzölle wunderliche Blüten gezeitigt. Grambow[43]) hebt mit Recht hervor, daß der Kongreß in „doktrinärer Verfolgung seiner freihändlerischen Bestrebungen keinen Blick dafür hatte, daß tatsächlich der gegenwärtige Moment für eine Aufhebung der Eisenzölle der denkbar ungünstigste war". Der Umstand, daß sie übrigens politisch Bismarck bei Inaugurierung seiner protektionistischen Wirtschaftspolitik im Stich ließen, hat ihnen selbst den

Garaus gemacht und stempelt sie zu verbissenen Doktrinären, mit denen man nur dadurch fertig wird, daß man über sie hinwegschreitet. Der Hauptfehler dieser ganzen Debatte gegen Schutzzölle war eben der, daß die Freihändler unserer Schule den Gegensatz zwischen Freihandel und Schutzzoll als eine Prinzipienfrage auffaßten, anstatt die historisch-relative Berechtigung beider Systeme zu verschiedenen Zeiten einzusehen. Was man freilich nur einsehen konnte, wenn man sich von einer rein mechanischen Wirtschaftsauffassung emanzipiert hatte.

Das Ergebnis auch dieser konkreten Darstellung der Auffassung der Freihändler von der Staatsintervention ist ein negatives. Der Staat hat sich mit der unwürdigen Rolle des Polizisten (eventuell auch noch Sanitätsbeamten) abzufinden, eine *schaffende* Tätigkeit auf dem Gebiete tatkräftigen Eingreifens in das Wirtschaftsleben wird ihm abgesprochen. So ist die deutsche Freihandelsschule nicht nur staatsfeindlich infolge ihrer kausalmechanischen Auffassung des Wirtschaftslebens und der daraus sich ergebenden logisch-mathematischen Methode, sondern auch infolge ihrer individualistischen, unorganischen und atomistischen Auffassung der Volkswirtschaft. Der Staat ist für sie „der leibhaftige Gottseibeiuns: ein soziales noli me tangere" (Lu. Stein).[44]) Und zu dieser Auffassung gelangt sie durch einen geradezu „unverständlichen Doktrinarismus" und eine „gedankenlose Verbissenheit" (Sombart).[45])

3. In dem vorhergehenden Kapitel, speziell bei der Besprechung des Bastiatschen Harmoniesystems, haben wir die Identifizierung von den Interessen des einzelnen mit denen der Gesamtheit als einen Grundkern manchesterlicher Denkweise hervorgehoben. Wenn die Interessen des einzelnen Individuums absolut identisch sind mit denen der Gesellschaft (welch fromme Täuschung!), dann besteht allerdings eine „ökonomische Harmonie", dann ist allerdings die freie Konkurrenz *nur* segensreich und heilsam. Die Folge einer solchen Auffassung ist ein unsozialer Optimismus, wie wir ihn z. B. bei Herb. Spencer wahrnehmen. Dieser Grundkern ist rein naturrechtlicher, metaphysisch-dogmatischer Art und darum nicht wissenschaftlich gerechtfertigt. Wir werden nun sehen, daß auch die deutsche Freihandelsschule sich diesen *naturrechtlichen, abstrakten Zug* bewahrt hat und infolge ihrer aprioristischen Konstruktion gleichfalls zu einem unsozialen Optimismus gelangt. Entwickelungsgeschichtlich wichtig wird damit die nicht

mehr zu bestreitende Tatsache, daß das Naturrecht seit der Begründung der Nationalökonomie als Wissenschaft durch Quesnay und Adam Smith bis zu den letzten, jetzt noch lebenden Ausläufern der deutschen Freihandelsschule die philosophische Grundlage des ökonomischen Individualismus (einschließlich der kommunistischen Richtungen!) gebildet hat. Wir werden im II. Bande dieser Schrift sehen, daß, wie die naturrechtlich-juristische Schule durch die historische Rechtsschule, so die naturrechtlich-ökonomische Schule durch eine historische Nationalökonomie aus ihrer Bahn gedrängt wurde. Haben wir somit bisher als Hauptcharakteristika der deutschen Freihandelsschule die mechanisch-kausale Erfassung des Wirtschaftslebens und einen atomistischen Individualismus der Staatslehre kennen gelernt, so reihen wir diesen beiden als drittes Charakteristikum die Lehre von der alleinseligmachenden, „freien Konkurrenz“ an. Daß diese Lehre mit den beiden eben angeführten Theoremen nahe verwandt ist, bedarf keines Beweises. Otto Michaelis gibt dieser Konkurrenzlehre folgenden Ausdruck:[46])

„Es ist ziemlich für den gesamten übrigen Verkehr anerkannt, daß die freie Konkurrenz das Lebenselement ist, innerhalb dessen die Naturgesetze zur Erscheinung und Wirksamkeit gelangen, welche den wirtschaftlichen Lebensprozeß regeln, Mißbräuche und Auswüchse abschneiden und das Zusammenwirken der Einzelinteressen zur Förderung des Gesamtwohles ordnen.“

Das eben mitgeteilte Zitat bildet ein treffendes Exempel, wie unpsychologisch die deutsche Freihandelsschule in ihrer mechanischen Manier vorgeht. Es wird einfach a priori behauptet, daß eine natürliche Interessenharmonie zwischen Individuum und Gesellschaft besteht, von der gar keine Rede sein kann. Gewiß gibt es Widersprüche zwischen den einzelnen Individuen, und somit einen Kampf gegen das Gemeinwohl! Aber der Staat ist — der Freihandelsschule zufolge — hier ohnmächtig. Wer tritt denn versöhnend auf? Die Antwort bietet ein Satz von E. Wiß, der als typisch gelten darf:[47])

„Dies ist die Forderung der Wissenschaft, welche jede Staatseinmischung in das freie Spiel der Kräfte, das zur natürlichen Ausgleichung der Interessen führt und auf der schaffenden Fähigkeit des Individuums beruht, verwerfen muß.“ — „Das freie Spiel der Kräfte“, was ist das für ein mystisches Ding! Eine Elementargewalt, die alles soziale Geschehen reguliert und ihm

ihre Gesetze aufzwingt. Daß dieses Dogma falsch und auf natur-, aber nicht auf sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen beruht, ist nicht zu verkennen. Und mit der naturwissenschaftlichen Methode der Freihandelsschule haben wir uns ja bereits im ersten Abschnitt dieses Kapitels auseinandergesetzt. Wenn die freie Konkurrenz mit gesetzmäßiger Exaktheit eine Harmonie zwischen Einzel- und Gesamtinteresse herbeiführt, so bleibt allerdings kein Platz für eine vernünftige, schaffende Staatsintervention übrig. Otto Michaelis schreibt:[48])

„Es ist aber unmöglich, durch die Gesetzgebung den Zustand erzwingen zu wollen, den die freie Konkurrenz von selbst herbeiführt, und deshalb kann es der Gesetzgeber nie wieder gutmachen, wenn er die Möglichkeit freier Konkurrenz ausschließt."

Und Maurice Block meint 1890, daß ganz unberechtigterweise das Wort „Konkurrenz" einen berüchtigten Beigeschmack erhalten habe:[49])

„La concurrence est devenue un mot malsonnant. Pourtant concurrence est synonyme de liberté! Nous avons déjà dit, en parlant de l'industrie, que le concours de tous est la condition du progrès; que sans concurrence on s'endort, on tombe et reste embourbé dans la routine; qu'on lui doit les prix plus bas, les produits meilleurs . . . . Protégeons avant tout le faible! s'écrie-t-on! — Cela veut-il dire qu'il faut payer plus cher le maladroit que l'habile? De quelle nature est la faiblesse qui réclame? Protégeons le faible contre la violence et l'oppression, mais non contre la justice, il n'est que juste de couronner l'oeuvre la plus forte. Ne confondons pas les phrases avec les vérités."

Diese willkürliche Identifizierung der „faibles" mit den „maladroits" beruht eben auf der Annahme einer naturgesetzlichen Harmonie der Interessen aller! Wenn aller Interessen durch das „freie Spiel der Kräfte" gewahrt werden, dann gibt es freilich keine „Schwachen", sondern nur „Ungeschickte", die gerechterweise ausgeschieden werden sollen. Wir haben nun gesehen, daß die Annahme einer „ökonomischen Harmonie" auf abstrakten, naturrechtlichen, unbeweisbaren Konstruktionen beruht. Beseitigen wir sie, so wird allerdings Raum für den Schwachen. Denn die freie Konkurrenz — das zu erkennen bedarf es freilich psychologischer Einsicht in das Wirtschaftsleben — wirkt nicht nur segenbringend und ausgleichend, sondern im Gegenteil, sehr häufig trägt sie noch

zur Verschärfung der Gegensätze bei. Man denke nur an den Kampf zwischen Unternehmer- und Arbeiterinteressen und dergleichen mehr. Nicht immer kommt der Bessere und Wirtschaftlichere durch die freie Konkurrenz nach oben, sondern sehr oft auch der Gewissenlosere, Brutalere und Skrupellosere! Das bedarf überhaupt keines Beweises und konnte nur denen entgehen, die gewohnt waren, das Wirtschaftsleben als eine leblose, automatische Maschine zu betrachten, die nicht „künstlich" beeinflußt werden kann. Daß außerdem nationale oder ethische Empfindungen mitsprechen können und müssen, wenn ein gesundes Gemeinwesen existieren soll, verkennt die Freihandelsschule vollkommen. Es macht sich eben noch bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hinein und teilweise noch heute die von Ricardo mit allen ihren Auswüchsen begründete, rein börsenmäßige, mathematische Auffassung des Wirtschaftslebens breit, der wir eine teleologische, ethisch-psychologische gegenüberstellen. Gustav Cohn hat mit Recht der eben skizzierten Auffassung den Namen einer „Nationalökonomie der Börse" beigelegt. Daß diese kosmopolitisch und nicht national, daß sie mechanisch und nicht psychologisch, daß sie privatwirtschaftlich (und das ist eben der Hauptfehler!) und nicht volkswirtschaftlich vorgeht, liegt auf der Hand. So schreibt Maurice Block:[50])

„En laissant le marché ouvert à la compétition, tout le monde peut prendre part au concours et le prix échoira moins au plus diligent qu'au plus intelligent." —

Die wichtigste Konsequenz, die sich nun aber aus der naturrechtlichen Lehre der ökonomischen Harmonie und der lediglich segensreichen Wirkung der freien Konkurrenz ergibt, ist die unsoziale Auffassung der Arbeiterfrage, ja die teilweise Leugnung einer sozialen Frage überhaupt. Wir haben bereits früher gesehen, daß zum großen Teil die rein mechanische, von Prince-Smith mathematisch formulierte Lohnfondstheorie daran schuld ist. Die Unfruchtbarkeit und Ratlosigkeit sozialen Interessengegensätzen und daraus resultierenden sozialen Kämpfen gegenüber, der sich die deutsche Freihandelsschule schuldig gemacht hat, geht aber tiefer, sie hängt aufs innigste mit ihrem Fatalismus und untätigen Optimismus zusammen. Der Staatstätigkeit, der wir heute gerade auf sozialem Gebiete so große Aufgaben vindizieren, die speziell in Deutschland so vieles in für andere Nationen vorbildlicher Weise geschaffen hat, wird von unserer Schule die Kompetenz bestritten, in „eingebildete", wirtschaftliche Konflikte

einzugreifen. Emminghaus leugnet z. B. die Anerkennung der Arbeiterfrage als soziale Frage überhaupt[51]) und erklärt[52]) die Behauptung einer Übermacht des Kapitals über die Arbeit, die doch tatsächlich besteht, für eine „Phrase" und „eines der gewöhnlichsten Aushängeschilder der Sozialtheoretiker". Auch Bamberger glaubt nicht an solchen Gegensatz, auch für ihn ist Schutz der Schwachen einfach gleichbedeutend mit „Herabdrückung des wirtschaftlich Tüchtigen und Hätschelung des Untüchtigen".[53]) Wird denn durch eine vernünftige Arbeiterschutzpolitik oder Arbeitersicherungspolitik der Untüchtige gehätschelt? Die Geschichte hat diese Frage längst in verneinendem Sinne beantwortet. Ebenso glänzend ist durch die Tatsachen widerlegt jene Behauptung Bambergers,[54]) die „Sozialpolitik sei die Wissenschaft des Unmöglichen". Bamberger hat sich übrigens ebensowenig wie von der Brauchbarkeit eines Staatsbahnsystems von der segensreichen Wirkung sozialpolitischer Maßnahmen überzeugen lassen. So schreibt er noch 1898 über die Sonntagsruhe:[55]) „Die Sonntagsheiligung ist ein Kreuz für die Bevölkerung geworden."

Den fortschrittlichen Sozialpolitikern, die für eine soziale Reform eintraten und dem Bemühen der Arbeiter, sich einen höheren Standard of life zu schaffen, sympathisch gegenüberstanden, wirft Prince-Smith[56]) vor, daß „sie, um von sich reden zu machen, die Reizbarkeit der Arbeiter aufstachelten". Billige Argumente, wie die „unwirtschaftlicher Lebensweise"[57]) der Arbeiter 2c., werden als Grund für eine ungünstige Lage derselben angeführt. Damit ist das Verständnis für die mächtige soziale Bewegung eines ganzen Standes erschöpft. Eine echt philisterhafte, kleinbürgerliche Auffassung! —

Welche Staatslehre ergibt sich aus diesem allem? Eine negative: In eine natürliche Interessenharmonie, wie sie zwischen den einzelnen Individuen besteht, hat der Staat nicht einzugreifen. Grambow erinnert mit Recht daran,[58]) daß „in Wirklichkeit überall ein Kampf ums Dasein geführt werde, in welchem der Schwächere oft rücksichtslos ausgebeutet und vielleicht vernichtet werde". Darum kann also von einer Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft nur unter Aufrechterhaltung naturrechtlicher, also unwissenschaftlicher Voraussetzungen gesprochen werden! So ist hier die wissenschaftliche Fundamentierung unsolide, und darum ist die rein negative Lehre von der Staatsintervention ihrer Begründung beraubt. Denn es gibt eben Aufgaben sozialer Art,

die dem Staate obliegen, um die Grenzen zu achten, welche die Tätigkeit eines jeden Individuums umgeben, damit die eines andern nicht gestört werde. Ein neuerer italienischer Autor, Bartolommeo Scorpio, gibt dieser Überzeugung in seinem umfangreichen Werke „Dello Stato“ folgenden Ausdruck:[59]) Der Staat müsse die Macht haben,

„di potere obbligare i componenti della sua comunanza a rispettare i limiti che circoscrivono l'attività di ogni individuo, affinchè non irrompa a perturbare quella dell' altro.“ Von solch einer realistischen Staatslehre ist aber die deutsche Freihandelsschule mit ihrem abstrakten Dogmatismus weit entfernt! Sie glaubt eben fest an ihr Ideal des freien Wettbewerbs, das nur dann richtig sein würde, wenn „gleiche Bedingungen auf seiten aller Beteiligten vorhanden sein würden“ (K. Vorländer).[60]) Ist denn das z. B. der Fall bei dem Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, wenn der Staat keine Sozialpolitik treibt? Zu dieser naturrechtlichen Auffassung des Wirtschaftslebens und seiner mystischen Harmonie muß man das „spezifische Nichtverstehen des Liberalismus für die Massen, für ein Menschentum, das unter dem ‚Bürger‘ steht“,[61]) hinzurechnen, wenn man die Ohnmacht unserer Schule der sozialen Frage gegenüber, die gebieterisch ihr Haupt erhob, als die Freihandelspartei noch auf der Höhe ihrer Geltung stand, ganz erkennen will. So können wir zusammenfassend von der deutschen Freihandelsschule sagen, daß sie sich entschlossen hat, den Grundsatz „laisser faire et laisser passer“ „auf den Boden der Sozialpolitik hinüberzuziehen, wo er nicht hergekommen war und wo er nichts zu suchen hatte“, wie A. Oncken[62]) es treffend formuliert hat. Die Freihandelsschule kann sich des Vorwurfes nicht erwehren, daß sie jene Maxime — um denselben Autor zu zitieren — „zur Parole des herzlosen, sich heuchlerisch mit dem Mantel angeblicher Wissenschaft umkleidenden Kapitalismus“[63]) gemacht hat. So ist es gekommen, daß die deutsche Freihandelsschule dem Staate und seiner Intervention ablehnend, ja feindlich gegenübersteht. —

4. Es erübrigt uns nun noch mit einigen Worten auf den Kosmopolitismus zurückzukommen, der ja auch seinem innersten Wesen nach zu der Regierung einer kräftigen Staatsintervention führen muß, wie wir bereits in früheren Kapiteln, vor allem bei der Betrachtung des Marxismus, ausgeführt haben. In

einem Dialoge zwischen einem „Kosmopoliten“ und einem „Nationalisten“ hat J. Prince-Smith der kosmopolitischen Auffassung und der ihr zugrunde liegenden Idee einer internationalen Arbeitsteilung Ausdruck verliehen:[64])

Nationalist: „Man darf nicht jeden dem ungezügelten Haschen nach seinem eigenen Vorteil überlassen. Was dem einzelnen am vorteilhaftesten ist, kann wider den Vorteil der Gesamtheit sein. Aber so sind die Herren Kosmopoliten; alles wird ihnen leicht, macht sich von selbst — weil sie nämlich die höheren Pflichten der Regierungssorge nicht kennen.“ — —

Kosmopolit: „ . . . dem einzelnen ist jedesmal derjenige Betrieb am vorteilhaftesten, bei welchem er das meiste produziert und dessen Produkte am höchsten bezahlt werden; d. h. wobei er die begehrtesten Dinge möglichst reichlich zum Verkauf stellt, welches auch ganz im Interesse der Gesamtheit liegt . . . Rücksichtlich der Vermehrung des Wohlstandes allein, kann man die Einsicht des Erwerbsmannes ganz ungezügelt lassen; die Pflichten der höheren Regierungssorge erstrecken sich nicht bis auf die Leitung der Handels- und Erwerbsgeschäfte.“

Wir sehen hier deutlich, daß der Kosmopolit (hinter dem sich Prince-Smith verbirgt) auf die vernünftigen Einwürfe des Nationalisten lediglich mit einer Identifikation von Einzel- und Gesamtinteresse zu antworten weiß, deren Verkehrtheit wir früher bereits erörtert haben. Diese Verkehrtheit beschränkt sich eben nicht auf das Wirtschaftsleben einer bestimmten sozialen Gemeinschaft, sondern bezieht sich auch auf die internationalen Beziehungen der Staaten zueinander. Auch hier wieder die naive Fiktion, als ob die einzelnen Staaten nichts weiter zu tun hätten, als friedlich täglich den Kurszettel zu verfolgen und daraus den mechanischen Schluß zu ziehen, was zurzeit am vorteilhaftesten für sie zu tun sein würde. Das ist eine börsenmäßige, privatwirtschaftliche, unpolitische, jedenfalls *nicht* volkswirtschaftliche Betrachtung, die aber konsequenterweise die deutschen Freihändler zu dem Schlusse führt, daß der Staat nicht durch Schutzzölle und dergleichen in die wirtschaftlichen Beziehungen der Nationen zueinander, die sich naturgesetzlich von selbst regeln, einzugreifen habe. Mit solchen Argumenten, deren Hinfälligkeit wir nicht mehr zu beweisen brauchen, bekämpfte man den Übergang Deutschlands zum Schutzzollsystem. Will man den Doktrinarismus der deutschen Freihändler in seiner ganzen extremen Schärfe und in seiner daraus

folgenden Unfruchtbarkeit erkennen, so vergleiche man den Dialog Prince-Smiths mit der wundervollen Rede Schmollers vom Jahre 1879, die er auf der Versammlung des Vereins für Sozialpolitik über den „Übergang Deutschlands zum Schutzzollsystem“ gehalten hat.[65]) Hier weitsichtiger, politischer Blick und feinste historische Würdigung der bisherigen preußischen Zollpolitik und ihres Variierens zwischen Freihandel und Schutzzoll, dort verbissene Kurzsichtigkeit und die Intoleranz des starren Dogmatikers; hier relative Auffassung des Freihandels und des Schutzzolls als politische Mittel, die zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten politischen Konstellationen beide richtig sein können, dort die unhistorische, rationalistische Verkündigung des Freihandels als des alleinseligmachenden Dogmas. Hier der sozialökonomische Denker, dort der intolerante und kurzsichtige Doktrinär! Diese Rede Gustav Schmollers in einer noch manchesterlich gestimmten Zeit war eine Tat, zumal sie sich vom extremen Merkantilismus ebenso frei hält wie vom absoluten Freihandel. Wer aber, wie Prince-Smith,[66]) für internationale Arbeitsteilung schwärmt, mit Argumenten wie einst P. de Groot, und mit derselben naturrechtlichen Begründung wie dieser, die auf der Verwechselung von Unternehmer- und Gesamtinteressen beruht, der muß dem Staate lediglich Schutz- und Rechtszwecke, aber keine Kulturzwecke vindizieren. — —

Wir haben im Laufe dieses Kapitels gesehen, daß die Staatslehre der Manchesterlehre in vielen Punkten mit der des Marxismus verwandt ist. Die Staatslehre der deutschen Freihändler ist negativer Natur. Sie ist der Staatsintervention abgeneigt und zwar aus folgenden Gründen, um noch einmal kurz zu rekapitulieren: Erstens beruht ihre Auffassung des sozialen Geschehens auf naturwissenschaftlicher und nicht auf sozialwissenschaftlicher Basis, daher huldigt sie einer falschen Methode, nämlich der „logisch-mathematischen“, die mit der Volkswirtschaft nichts zu tun hat. Zweitens ist der Kern ihrer Volkswirtschaftslehre rein individualistisch und naturrechtlich. Sie geht infolgedessen von metaphysischen, apriorischen Konstruktionen aus, der sich die Mannigfaltigkeit des realen Lebens zu fügen hat. Sie denkt privatwirtschaftlich und nicht volkswirtschaftlich. Drittens glaubt sie an eine natürliche Harmonie zwischen den Interessen des einzelnen Individuums und denen der Gesamtheit und an eine lediglich segenbringende Wirksamkeit der freien Konkurrenz,

die mechanisch alle sich etwa erhebenden Gegensätze auszugleichen hat. Viertens endlich denkt unsere Schule kosmopolitisch und glaubt an eine natürliche, internationale Arbeitsteilung, als ob alle Staaten der Welt ein großes, einiges „Volk von Brüdern" bildeten. Aus diesen vier Grundüberzeugungen, die wir versucht haben herauszuschälen, ergibt sich eine freihändlerische Staatslehre, die in der Ablehnung der Staatsintervention in das Wirtschaftsleben gipfelt und somit allerdings konsequenter als die Marxistische Lehre vorgeht. —

Wir dürfen aber dieses Kapitel nicht schließen, ohne nochmals zu betonen, daß die deutsche Freihandelsschule sich auch große Verdienste erworben hat. Wir verdanken ihr im wesentlichen die „aufbauende Gesetzgebung auf wirtschaftlichem Gebiete in dem Jahrzehnt 1867—76", wie Broemel[67]) mit Recht konstatiert, und es wäre eine große Ungerechtigkeit, wenn wir das nicht willig anerkennen wollten. Das hat uns aber nicht hindern können, an dieser Stelle ihre Staatslehre scharf zu kritisieren, die in ihrem Doktrinarismus den Staat zu träger Unfruchtbarkeit verdammt. Am verhängnisvollsten ist diese Ablehnung der Staatstätigkeit für unsere Schule selbst geworden, als es galt, der Arbeiterbewegung und ihren Postulaten gerecht zu werden. Hier hat die Schule infolge ihrer mechanischen Wirtschafts- und Staatslehre völlig versagt und sich damit selbst das Grab geschaufelt, da sie den sich neu erhebenden wirtschaftlichen Problemen rat- und hilflos gegenüberstand. So mußte die klassische Schule (im gewissen Sinne ist die deutsche Freihandelsschule ihr letzter Jünger gewesen!) als eine „mammonistische Klassenwaffe der Kapitalisten" (Schmoller)[68]) enden. Der großen Aufgabe des 19. Jahrhunderts, das eigentlich erst — wie Ant. Menger[69]) meint — „die Interessen der besitzlosen Klassen entdeckt hat", einer sozialpolitischen Gesetzgebung, war sie nicht mehr gewachsen. Daraus folgt, daß der Liberalismus nur dann noch eine Zukunft, ja überhaupt noch eine Existenzberechtigung hat, wenn er sozial denken lernt. Denn „wahrer Liberalismus und wahrhaft soziales Denken sind keine Widersprüche" (Vorländer).[70])

Kapitel X.

Schluss.

Ich habe in der Einleitung zu dieser Schrift ausdrücklich betont, daß ich nicht beabsichtige, eine zusammenhängende und chronologisch-philologisch genaue „Geschichte" des ökonomischen Individualismus zu schreiben. Sondern es kam mir nur darauf an, die Grundlinien eines Dogmas zu ziehen und damit anzudeuten, wie der Individualismus speziell über Staat und ökonomische Staatsintervention gedacht hat und teilweise noch heute denkt. Auch hier interessierten uns nur die bedeutendsten Autoren, d. h. jene, deren Lehren von weittragender Bedeutung für das Dogma der individualistischen Interventionslehre gewesen sind. Die Marksteine der Entwickelung sollten scharf in die Erscheinung treten. Ich habe darauf verzichtet, individualistischen Sonderrichtungen, wie den „aristokratischen Radikalismus" Nietzsches oder den „ethischen Individualismus" Julius Wolfs, u. a. zu schildern, da sie mit der klassischen Schule und ihrer letzten Vertreterin, der deutschen Freihandelsschule und dem kommunistischen Marxismus, nichts zu schaffen haben, andererseits auch zu den fein nuancierten Richtungen gehören, die in einer Darstellung der großen Systeme nicht näher besprochen werden können.

In den folgenden Zeilen müssen wir nun noch eine Frage zu beantworten suchen: Sind wir imstande — ohne in unzulässiges Generalisieren und Konstruieren zu geraten — gemeinsame Grundprinzipien hervorzuheben, die allen Systemen des ökonomischen Individualismus mehr oder weniger eigen sind? Ich glaube, ja; und ich will versuchen, das näher zu begründen. Meines Erachtens sind es zwei Gedanken, die, teils aus der allgemeinen Weltanschauung, teils aus methodischen Besonderheiten hervorgehend, das Ferment individualistischer Staatslehre bilden, ich will sie den naturrechtlichen und den mechanisch-kausalen Gedanken nennen.

1. Hasbach, der uns so recht erst die Weltanschauung der klassischen politischen Ökonomie und ihren innigen Zusammenhang

mit dem Rationalismus der Aufklärungsphilosophie offenbart hat, sagt mit Recht:[1]) „Wie das Kind das Leben der Mutter gelebt hat, so die politische Ökonomie dasjenige des Naturrechtes." Dieses Wort gilt aber nicht nur von den Schulen Quesnays und Adam Smiths, sondern auch von den „Rechtsstaatlern", vom Kommunismus, Anarchismus und Manchestertum. Und zwar ist es in erster Linie der einseitig-rationalistische Freiheitsbegriff, der allen Systemen des Individualismus mehr oder minder eigen ist. Es hängt das mit der naturwissenschaftlichen Entwickelung der Geisteswissenschaften im 18. Jahrhundert zusammen, deren innere Bedingtheit Dilthey uns so farbenprächtig geschildert hat (cf. Kap. II). Das Bedürfnis nach Aufklärung, nach kausaler Verknüpfung der Naturvorgänge übertrug sich auf die psychologische Betrachtung der Geisteswissenschaften. Man wollte jetzt alles rationalistisch erklären. Daraus entspringen zwei Bewegungen: die Erneuerung des Naturrechtes und die Verherrlichung des Naturzustandes, wie sie in gleicher Weise die Rechts- und Staatsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts und Rousseau aufweisen. Der Staat war zu Zeiten des merkantilistischen Polizeistaates alles gewesen, das Individuum nichts, nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. Jetzt setzte die naturgemäße Reaktion ein. Sie übertreibt die Bedeutung des einzelnen maßlos, sie schafft eben jenen Freiheitsbegriff des Naturrechtes, der sich solange siegreich behauptet hat. Das Individuum ist „frei", nicht nur im Naturzustand, sondern auch im status civilis: im Staat, dem es nur so viel von seiner Ungebundenheit opfert, als unumgänglich nötig ist, um einen Krieg aller gegen alle zu verhüten. Die einzelnen Triebe der menschlichen Natur gerade zwangen das Individuum zu diesem Schritt, sollten sie nicht zur Selbstzerstörung führen. Aber „frei" soll das Individuum bleiben, wenn der Schutz- und Rechtszweck des Staates erfüllt ist. Und „frei" sein bedeutet für den ökonomischen Individualismus: frei sein vom Staate, geschützt werden gegen autoritative Willkür der Staatsgewalt, es gleicht einer Ablehnung des Eingreifens des Staates in das Wirtschaftsleben (abgesehen von gewissen Ausnahmen). Denn der Staat hat dort nichts zu suchen, wo die Naturrechte des Individuums sich frei entfalten wollen und wo — hier kommt der zweite Gedanke zu seinem Rechte — „Naturgesetze" das ökonomische Geschehen beherrschen. Von letzteren später! Der Freiheitsbegriff des politischen Liberalismus und des Kommunismus perhorresziert

die weitgehende Kontrolle des Staates. Sie halten ihn für ökonomisch unproduktiv, sie glauben nicht an seine wertbildende Kraft. Das Individuum will nur Befriedigung seines Glücksbedürfnisses, es ist eudämonistisch gestimmt und glaubt sein Ziel nur erreichen zu können, wenn es „frei vom Staate" ist. Jellinek[1]) hat in seiner „Allgemeinen Staatslehre" in geistvoller Weise darauf hingewiesen, wie sehr sich das liberale, individualistische Staatsideal von dem des Altertums unterscheide. Dieses will Teilnahme des Individuums an der Staatsgewalt, jenes Freiheit von der Staatsgewalt. Schon Robert von Mohl hat, wohl als erster für Deutschland, auf diesen Unterschied zwischen antiker und moderner „Freiheit" hingewiesen. Für Frankreich war es Benjamin Constant. Wir haben im Verlaufe der Darstellung öfter die Frage beantwortet, die sich unabweislich hinsichtlich dieses Freiheitsbegriffes erhebt: Wie ist es denn möglich, daß das Gesamtinteresse, das Gemeinwohl gewahrt werden soll, wenn der Staat sich im wesentlichen auf den Rechts- und Schutzzweck zu beschränken hat? Die Antwort war immer dieselbe: Der Individualismus, Physiokratie sowohl als Anarchismus, kennt keinen selbständigen Begriff des Gemeinwohles, ihm liegt kein bestimmter ethischer Gedanke zugrunde, der ihm als „regulative Idee" dienen könnte. Im Gegenteil: ihre regulative Idee ist gerade die Freiheit des einzelnen Individuums, das bonheur commun, und das Gesamtwohl ist die Summe der Einzelinteressen. Daraus folgt zweierlei: Zunächst sind die Interessen des einen Individuums stets auch die des anderen, wenn beide ihrem Egoismus frei die Zügel schießen lassen dürfen. Und zweitens kann es niemals einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Einzel- und Gesamtinteressen geben, da letztere ja nur die Summe aller einzelnen sind. Diese Identifikation von Gesamt- und Privatinteressen ist der springende Punkt der naturrechtlichen Lehre. Nur durch sie wird uns ihr rationalistischer Freiheitsbegriff verständlich. Die „liberté entière et absolue" Quesnays, sowie die „liberté" Bastiats, die „Freiheit" der deutschen Freihandelsschule und alle die ähnlichen Begriffe der übrigen Systeme sind so zu erklären. Jene Harmonielehre ist die unbedingte Voraussetzung ihrer so optimistischen und unpsychologischen Weltanschauung. Schmoller[2]) hat sie mit Recht als einen „kindlichen Glauben" bezeichnet. Marxismus und Anarchismus auf der einen Seite, Liberalismus und Manchestertum auf der anderen

Seite haben aber doch eine verschiedene Stellung zum Staate eingenommen, was keineswegs übersehen werden darf und schon in Kapitel VI zur Genüge auseinandergesetzt wurde. Wir wiederholen noch einmal: Liberalismus und Manchestertum heben einseitig den Rechts- und Schutzzweck des Staates hervor und stehen dem Kultur- und Wohlfahrtszweck zum größten Teile ablehnend gegenüber, aber den Staat als solchen, als Zwangsorganisation, wollen sie auf jeden Fall beibehalten. Der Marxismus verlangt allerdings vom Staate die Herbeiführung der neuen Gesellschaftsordnung — inkonsequenterweise, wie wir sahen — aber doch nur, um ihn dann preiszugeben und die neue Gemeinschaft auf der Vertragsform aufzubauen. Desgleichen der Anarchismus, für den der Staat das größte Kulturhemmnis ist, der darum durch den freien Vertrag ersetzt werden muß. Sie wollen beide somit im letzten Grunde den Staat überhaupt abschaffen. Hand in Hand mit dem naturrechtlichen Freiheitsbegriff geht der Glaube an einen einzig schönen Naturzustand, der nur aus Vernunftrücksichten verlassen werden mußte, um den Menschen gegen den Menschen zu schützen. Daher finden wir in vielen individualistischen Systemen die Meinung, daß der Staat wenigstens einigermaßen diesem verlorenen Paradies ähneln, d. h., daß das Individuum möglichst frei und ungebunden auch im staatlichen Zustand sein müsse. Daher die physiokratische Lehre vom ordre positif, der sich darauf zu beschränken hat, den ordre naturel möglichst zu verwirklichen, daher Marxismus und Anarchismus, die beide an die Möglichkeit eines bloß durch „Konventionsregeln" geschützten Zusammenlebens glauben, und daher die deutsche Freihandelsschule, für die der Staat nur ein notwendiges Übel, nur „Nachtwächter" ist. Und ebenso denkt Herbert Spencer, ebenso Bastiat. Es schwebt dem Individualismus — und das ist das entscheidende Prinzip im Gegensatz zur „sozialen" und historisch-relativen Staatslehre — eben stets ein absolutes und für alle Zeiten gültiges Ideal vor. Die Theorie des ökonomischen Individualismus ist stets absoluter, nicht relativer Art. Sie ist eine absolute, aber dem Staatszweck nach limitierende Staatslehre, um die Klassifikation Jellineks anzuwenden. Das dritte naturrechtliche Element endlich ist die Vertragsstaatstheorie, die Lehre vom Sozialvertrag, die wir ja in der Schilderung des Naturrechtes im 17. und 18. Jahrhundert (Kap. II) näher kennen gelernt haben, und die in vielen individualistischen Systemen — wenn auch zum Teil nur pro

futuro — eine wichtige Rolle spielt. Wir finden die Vertragsidee bei Physiokratie und Smithianismus, wir finden sie beim Marxismus pro futuro, desgleichen beim Anarchismus, dem Vertrag alles, staatlicher Zwang nichts ist. Ja, als Lehre von der Entstehung des Staates kehrt sie sogar bei Herbert Spencer (Kap. VIII) wieder, um keine unwichtige Rolle in seinem System zu spielen.

Wir haben bereits oben erwähnt, daß die historische Stellung des Naturrechts und der durch dasselbe stark beeinflußten politischen Ökonomie sich ergibt, wenn man beide als Reaktion gegen die Übertreibungen des Merkantilismus auffaßt. Robert von Mohl[4]) schreibt mit Recht:

„Es war psychologisch notwendig, daß jetzt die Lehre sich auf eine gegenüberstehende Übertreibung werfe." Das Individuum war dem Polizeistaat nichts gewesen, nur der Staat war Selbstzweck; jetzt wird es umgekehrt: das Individuum ist alles, Selbstzweck; der Staat nichts, nur Mittel zum Zweck. Natürlich ist beides verfehlt, beider Auffassung völlig einseitig. Aber eines müssen wir willig anerkennen, nämlich, daß das Naturrecht auch seine großen Verdienste gehabt hat. Wenn wir auch weit entfernt waren, es lediglich von einem flachen Positivismus aus zu verdammen (das berührt noch nicht einmal das eigentliche Problem), so müssen wir doch noch ausdrücklich hervorheben, daß das Naturrecht die treibende Idee gewesen ist, aus der die großen Reformen des Liberalismus hervorwuchsen. Wir haben ihm eine würdigere Wertung des Individuums und eine humanere Denkweise zu verdanken, mit einem Worte, der Liberalismus und das Naturrecht waren die Fermente sittlichen und ökonomischen Fortschrittes, sie waren im Gegensatz zur konservativen Verharrung der positiven Normen das Agens zur Verbesserung und Fortbildung des Rechtes. Somit erkennen wir als das Hauptverdienst des Naturrechtes an, daß es eine „regulative Idee" für die Politik geschaffen hat,[5]) was um so wichtiger war, als die mechanische, an Wirtschaftsgesetze glaubende Denkweise — die wir gleich noch näher betrachten werden — ohnedies leicht zum Fatalismus und Quietismus führte und bei Marxismus und Manchestertum auch tatsächlich dazu geführt hat. Aber diese „regulative Idee" war einseitig rationalistisch begründet, sie gehört ihrer ganzen Weltanschauung nach einer Periode vorkritischen Denkens an. Für uns ist sie darum unannehmbar geworden. Auch wir haben an anderer Stelle im Anschluß an Stammler eine Maxime für

das ökonomische Handeln gefordert, aber diese Maxime kann nie rationalistisch-dogmatisch, sondern immer nur ethisch durch das Sittengesetz begründet werden.[6]) Wir werden das in dem III. Bande unseres Werkes näher auszuführen haben. Der Rationalismus der Begründung hindert uns somit, das absolute Ideal der naturrechtlichen Formulierung zu akzeptieren. Das Naturrecht ist erkenntniskritisch verfehlt, es ist nicht nur unhistorisch, sondern auch beschränkt dogmatisch. Es hat sich bitter an der sozialwissenschaftlichen Lehre und speziell an der Staatslehre gerächt, daß sie sich nicht oder doch erst so spät von dem abstrakten Naturrecht befreit hat. Der Individualismus wurde fanatisch und intolerant, er wurde zum orthodoxen Glauben und setzte sich damit selbst außerhalb jeglicher Diskussion. Denn ein „Glaube" läßt sich nicht widerlegen. Es fehlt dem Naturrecht die historische Perspektive für die Relativität aller Erscheinungen. Ihre rationalistische Staatslehre ist doktrinär, sie glaubt an ein absolutes Ideal, also gibt es auch ein für alle Zeiten gemeingültiges Staatsideal. Dieser mystische „Idealtypus"[7]) soll möglichst im realen Staatsleben verwirklicht werden. Das Naturrecht und mit ihm der Individualismus denken nicht daran, daß der Staat sich auch in seinen Zwecken gänzlich wandeln könne. Sie halten ihn für ein unverrückbares Institut, das entweder nur den Rechtszweck erfüllen soll oder überhaupt überflüssig ist, wie Marxismus und Anarchismus lehren. Der Staat wird dem Individuum jedenfalls geopfert. Das bonheur commun der einzelnen Individuen gilt alles, die Erhaltung der Gattung nichts, oder sie tritt als selbstverständlicher Nebenerfolg auf. Das Naturrecht löste sich von der Wirklichkeit los; das war sein großer Fehler; es schuf dadurch Irrtümer in seiner Verknüpfung mit der politischen Ökonomie, „welche die Wissenschaften verdorben und die Gesellschaft geschädigt haben."[8]) Als ethische Idee hätte das Naturrecht sich mit historischer Weltanschauung vertragen können, als rationalistisch-dogmatische nie, es mußte zur spekulativen und irrealen Betrachtungsweise führen. Daran mußte der Liberalismus scheitern, der sich am innigsten mit naturrechtlicher Abstraktion verknüpft hatte.[9]) Und daran scheitert auch das Marxistische Zukunftsbild, das der Vertragsform eine so übertriebene Bedeutung beilegt.

2. Neben dem Naturrecht erwähnte ich am Eingang des Kapitels als zweites allen individualistischen Systemen gemeinsames Prinzip den Glauben an wirtschaftliche Naturgesetze und

die kausal-mechanische Methode.[9a]) Sowohl der Marxistische Determinismus als auch die transzendentale und optimistische Harmonielehre des Liberalismus und des Manchestertums arbeiten mit dem Begriff des volkswirtschaftlichen „Gesetzes". An anderer Stelle habe ich auseinandergesetzt (siehe auch Kap. VII), daß es keine volkswirtschaftlichen „Gesetze", weder solche rein physikalischer, noch solche empirisch beschränkter, psychologischer Natur, geben könne. Der Glaube an eine naturgesetzliche Entwickelung des sozialen Geschehens — wie sie in schärfster Fassung der Marxismus vertritt — führt zu einer Bankerotterklärung der praktischen Politik, führt zur unpraktischen, unfruchtbaren Resignation. Der Marxismus, der die Herbeiführung der neuen Gesellschaftsordnung von selbst erwartet, ist nicht mechanischer als der Liberalismus, der das Individuum und den Staat zur unbedingten Anerkennung der wirtschaftlichen Naturgesetze, des „freien Spiels der wirtschaftlichen Kräfte" zwingen will und aus jenen die Beschränktheit staatlicher Gewalt herleitet. Es ist eigentümlich, daß gerade der Liberalismus, der dem Individuum im Gegensatz zu Überschreitungen und Vergewaltigungen des Polizeistaates zu seinem Recht verhelfen will, in eine so mechanische Weltanschauung ausartet. Denn der Mechanismus ertötet ja nicht nur alles staatliche, sondern auch alles individuelle Geschehen. Das Individuum lebt in gehorsamer Befolgung vermeintlicher, wirtschaftlicher Gesetze dahin und kann sich nicht frei entfalten. Der Liberalismus führt zur Ausscheidung individueller Initiative aus dem Wirtschaftsleben, er ist im letzten Grunde ein Widerspruch in sich selbst.[10]) Noch viel schlimmer steht es aber mit dem Marxistischen Kommunismus: dieser bietet eine für den gesunden Menschenverstand unfaßbare Lösung des gesellschaftlichen Problems und zwingt den Verstand, daran zu glauben, daß sich die neue Gesellschaftsordnung durch die Natur der Dinge ganz von selbst durchsetzen wird. Dagegen soll es kein Entrinnen geben. Das heißt den Glauben an eine Reformarbeit verlieren, das heißt blind und fatalistisch sich einem unabwendbaren Schicksal ergeben. Gottlob ist die Marxistische Anschauungsweise völlig falsch. Ich glaube, dies ablehnende Urteil im Kapitel VII hinreichend begründet zu haben. Es fehlt dem Marxismus die regulative Idee, er führt in die Nacht des Materialismus zurück, den wir bereits glaubten durch Kant überwunden zu haben. Mit dem Materialismus als Weltanschauung steht und fällt das Marxistische Lehrgebäude, und es bedarf nur

einer erkenntniskritischen Erörterung, um ihn zu widerlegen. Aber nicht nur die generelle, soziale Kausalität des volkswirtschaftlichen Geschehens lehnen wir ab, sondern auch die volkswirtschaftlichen Einzelgesetze, soweit sie rein mechanischer Natur sind. Es sind auch hier viel mächtigere psychologische Einflüsse tätig, als „Gesetze" oder Kausalformeln. Denn die Wirtschaft ändert sich mit dem Rechte, das allein teleologisch bestimmt ist.[11]) Die stetige Hervorhebung der volkswirtschaftlichen Gesetze hat schließlich zur Verleugnung jeglicher ethischen Weltanschauung geführt, indem z. B. im Manchestertum die Arbeitskraft gleich irgend einer anderen leblosen Ware gerechnet wurde. Das mußte zu einem ungeheuren Fiasko den sozialen Problemen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegenüber führen und hat tatsächlich der klassischen Schule, deren „Gesetze" freilich noch in vielen Köpfen herumspuken, in ihrer extremsten Fassung, der deutschen Freihandelsschule, den Garaus gemacht. Es ist das ja im Kapitel IX ausführlich geschildert worden. — Wir merken uns jedenfalls als die beiden Faktoren, die allen individualistischen Systemen eigen sind und nicht zum mindesten die der ökonomischen Staatsintervention ungünstig gestimmte Staatslehre veranlaßt haben: einmal das Naturrecht mit seinem rationalistischen Freiheitsbegriff, seinem Glauben an einen Naturzustand, seiner Vertragstheorie und seiner rationalistisch begründeten „regulativen Idee", alsdann die Überschätzung automatischer, mechanischer Faktoren, die erkenntniskritisch-unzulässige Aufstellung von wirtschaftlichen Naturgesetzen, die das ökonomische Leben, gleichsam als eine luftleere Retorte auffassen. Was hilft es mir, in der Theorie alle störenden Einflüsse fernzuhalten und die wirtschaftlichen Verhältnisse, die ich studieren will, zu „isolieren", wenn sich im realen Leben doch immer Einflüsse zeigen, die viel mächtiger sind als jene Kausalfaktoren! Wie zwecklos ist es, da Prinzipienfragen zu wittern, wo schließlich nur Opportunitätsfragen entschieden werden sollen! Die Kausallehre des gesamten Individualismus, von der Physiokratie bis zur deutschen Freihandelsschule ist dogmatisch, sie ist ebensoweit entfernt vom Positivismus wie vom Kritizismus, sie gehört einer vorkritischen Epoche an. Sie führt zur Mutlosigkeit, zur Erschlaffung der Initiative, sie erkennt die Allmacht der persönlichen Initiative wie die des das zwangliche Recht meisternden Staates. Mit einem Worte: der ökonomische Individualismus hat sich noch immer nicht

von den Rechten der Weltanschauung des 18. Jahrhunderts, aus der er entstand, zu befreien vermocht, der Individualismus denkt noch nicht spezifisch sozialwissenschaftlich, sondern naturwissenschaftlich. Das „natürliche System der Geisteswissenschaften des 18. Jahrhunderts" (Dilthey) hat seinen Einfluß auf die politische Ökonomie lange Zeit behauptet. —

Rein rationalistisch widerlegt als Weltanschauung ist damit der Individualismus freilich nicht, das soll offen zugegeben werden. Und das ist überhaupt nicht möglich. Denn in eine Weltanschauung spielen so viele nicht verstandesgemäße Elemente mit hinein, die geglaubt, innerlich erlebt werden müssen, wenn man sie verstehen will. Widerlegen kann man solche Elemente nicht, weil man über inneres Leben nicht zu diskutieren vermag. Man kann gegen Metaphysik nur eine andere Metaphysik aufstellen, oder sich auf den positivistischen Standpunkt stellen und alles Metaphysische überhaupt ablehnen. Aber mit letzterem ist uns nicht gedient, eine jede Weltanschauung strebt nach Vollendung in der Formulierung der letzten Fragen.

Somit haben wir den ökonomischen Individualismus und seine Staatslehre in seinen verschiedenen Gestaltungen und Formulierungen kennen gelernt, wir haben seine Vorzüge willig anerkannt und seine Fehler aufzudecken versucht. Wir nehmen von ihm Aschied in dem Gefühl, daß er nicht die letzte und einzige Lösung der fundamentalen Prinzipienfrage nach dem Verhältnis von Individuum und Staat bedeutet, aber eine Lösung, die von unermeßlichem Einfluß gewesen ist und fast ein Jahrhundert unbeschränkt geherrscht hat. Das Individuum ist ihr mächtiger als die Gattung, als der sie repräsentierende Staat. Die ethische Grundidee will das bonheur commun aller Individuen und beschränkt somit im wesentlichen den Staat auf den Rechts- und Schutzzweck. Das Naturrecht und das „natürliche System der Geisteswissenschaften" bilden die wichtigsten Stützen dieser individualistischen Weltanschauung.



Anmerkungen.

Anmerkungen zu Kapitel I.

1. cf. Adolf Wagner, Grundlegung der politischen Ökonomie[3], I, 1, 1892, S. 22.
2. Artikel: „Individualismus“, Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2], IV, 1900, S. 1329.
3. cf. Herbert Spencer, Principles of Sociology[3], 1885, S. 222; dazu cf. P. Barth, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XVII, 1893, S. 190 ff.; cf. auch Albert Hesse, Der Gesellschaftsbegriff in Spencers Soziologie, Conrads Jahrbücher, 1901.
4. cf. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 87.
5. ibidem.
6. Weitere Ausführungen siehe im Kap. VII und in meinem Aufsatz: „Sozialphilosophische Propädeutik“, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1904, Nr. 51.
7. Jellinek, a. a. O., S. 241.
8. ibidem, S. 237.
9. ibidem, S. 152.
10. cf. meinen unter Anm. 6 zitierten Aufsatz, der sozialwissenschaftliche Erkenntnis-, Staats- und Systemlehre als die drei wichtigsten Aufgaben einer „sozialphilosophischen Propädeutik“ auffaßt.

    Wie sich das Thema der vorliegenden Schrift zum ganzen Plan verhält, zeigt folgendes Schema:

Sozialphilosophische Propädeutik.

I. Sozialwiss. Erkenntnislehre.

II. Sozialwiss. Staatslehre.
  1. „Individualistische“ Staatslehre.
  2. „Soziale“ Staatslehre.
  3. Moderne, ökonomische Staatslehre.

III. Sozialwiss. Systemlehre.

II, 1. bildet das Thema der vorliegenden Schrift.

Anmerkungen zu Kapitel II.

1. K. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 1892, S. 140.
2. E. Laas, Idealismus und Positivismus, I, 1879, S. 4 ff.
3. cf. auch L. v. Savigny, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung, Schmollers Jahrbücher, XXV, 1901, S. 26.
4. cf. Bergbohm, a. a. O., S. 153/154.
5. Lasson, System der Rechtsphilosophie, 1882, S. 69.
6. cf. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, V, 4, 1892, S. 484.
7. cf. Dilthey, a. a. O., S. 502.
8. cf. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III, 1, 1898, S. 510.
9. ibidem, S. 3.
10. Dilthey, a. a. O. weist auf Parallelstellen bei Cicero, de finibus und de officiis, und bei Seneca hin.
11. Lu. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 458.
12. Grotius, de jure belli ac pacis, 1625, Lib. I, cap. I, § 10.
13. ibidem, deutsch von Kirchmann, 1882, II, 2, V.
14. cf. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, II, 1903, S. 34/35.
15. Cours de philosophie positive, ed. E. Littré[3], 1869, V, S. 449 ff. und S. 506 ff.; cf. auch Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 44.
16. cf. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, S. 87 ff.; cf. auch Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Quesnay und Smith begründeten Politischen Ökonomie, 1890, S. 38; und Bergbohm, a. a. O., I, S. 164; Landsberg, a. a. O., III, 1, S. 9.
17. cf. Sigwart, H. C. W. von, Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des Spinoza und des Hobbes, 1842, S. 109.
18. cf. auch Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 183.
19. s. Hasbach, Allgemeine Grundlagen, S. 42.
20. F. Toennies, Hobbes' Leben und Lehre, 1896, S. 204.
21. cf. Jellinek, S. 183, und seine Deutung der Stelle bei Althusius, polit., ed. IV, Herborn 1625, V, pag. 59 ff.
22. cf. Jellinek, S. 186; dagegen Lu. Stein, a. a. O., S. 461.
23. cf. Toennies, a. a. O., S. 216.
24. ibidem, S. 217.
25. cf. auch L. Stein, a. a. O., S. 463.
26. cf. Kuno Fischer, Spinozas Leben, Werke und Lehre[4], 1898, S. 452.
27. ibidem, S. 453.
28. ibidem, S. 463.
29. ibidem, S. 473.

30. cf. Sigwart, a. a. O., S. 38 u. 110.
31. Meines Erachtens unrichtig Landsberg, a. a. O., III, 1, S. 10, der eine Unabhängigkeit des staatlichen Machtgebots von seiner individualistischen Rechtsquelle bei Spinoza glaubt konstatieren zu müssen. Richtig dagegen: Ad. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre des Spinoza, 1898, S. 23 ff., der auf eine interessante Parallele bei Rousseau hinweist.
32. Tract. politicus, cap. III, § II.
33. a. a. O., I, S. 164 ff.
34. ibidem, S. 165.
35. cf. auch Th. Camerer, Spinoza und Schleiermacher, 1903, S. 3, der von den allgemeinen Gegensätzen der Spinozistischen Lehre spricht.
36. K. Fischer, a. a. O., S. 453.
37. Die politische Ökonomie vom Standpunkte der historischen Methode, 1863, S. 319.
38. cf. Ad. Lasson, a. a. O., S. 95.
39. So auch: K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, II, 1903, S. 143.
40. Jellinek, a. a. O., S. 221.
41. Hasbach, Allgemeine Grundlagen, S. 53.
42. cf. auch Hasbach, ibidem, S. 52.
43. cf. Jul. Wolf, System der Sozialpolitik, I, 1892, S. 81 und Ludwig Stein, a. a. O., S. 468.
44. cf. die Schrift von Goldstein, die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, 1903, S. 40.
44a. cf. Goldstein, S. 38 und Alois Riehl, Philosophie der Gegenwart, 1903, S. 86 ff.
45. Goldstein, S. 42.
46. cf. J. Schubert, Adam Smiths Moralphilosophie, Philosophische Studien von W. Wundt, VI, 1890, S. 561.
47. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, I, 1882, S. 235.
48. Jodl, Leben und Philosophie David Humes, 1872, S. 131.
49. Hume hat insbesondere auch auf John Stuart Mill gewirkt, der ebenfalls die Notwendigkeit des Kausalgesetzes auf die „Gewohnheit" begründet und die logischen Grundgesetze als „unauflösbare Assoziationen" bezeichnet, cf. S. Saenger, Archiv für Geschichte der Philosophie, N. F. II, 1896, S. 353.
50. Allgemeine Staatslehre, S. 320.
51. ibidem, S. 323.
52. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 1883, S. 484.
53. cf. auch Jellinek, S. 314.
54. G. Cohn, System der Nationalökonomie, I, 1885, S. 53.
55. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, V, 4, 1892, S. 480.

56. O. Gierke, Johs. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880, S. 122.
57. Eberstadt, Naturrechtliche und realistische Betrachtungsweise in den Staatswissenschaften, Schmollers Jahrbücher, XXVII, 3, 1903, S. 85.
58. cf. Jellinek's Begriff des „Zweckwandels", Allgemeine Staatslehre, S. 44.
59. cf. auch Bergbohm, a. a. O., S. 174 ff.
60. cf. auch Jellinek, S. 214.

Anmerkungen zu Kapitel III.

1. cf. Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 314.
2. August Oncken, Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique, 1888, S. 645. Künftig werden Zitate Quesnays nur als „Oeuvres . . ." angeführt.
3. W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie, 1890, S. 160. Künftig zitiert als „Allgemeine Grundlagen . . ."
4. Zur Entstehung der Physiokratie, Conrads Jahrbücher, N. F. XXI, 1890.
5. Allgemeine Grundlagen, S. 148.
6. Brief Mirabeaus an Karl Friedrich von Baden vom 4. X. 1769; cf. Knies, Karl Friedrichs von Baden schriftlicher Verkehr mit Mirabeau und Du Pont, I, 1892, S. 6. Künftig zitiert als „Knies . . ."
7. Knies, . . . I, S. 11.
8. Knies, . . . I, S. 6.
9. Allgemeine Grundlagen, S. 69/70.
10. ibidem, S. 68.
11. Quesnay, Oeuvres . . ., S. 656.
12. Geschichte der Nationalökonomie, I, 1902, S. 368.
13. Grundfeste der Staaten oder die politische Ökonomie, 1779, S. 95.
14. ibidem, S. 105.
15. ibidem, S. 453.
16. Quesnay, Oeuvres . . ., S. 754/55.
17. Oeuvres . . ., S. 359.
18. ibidem, S. 365.
19. ibidem, S. 366.
20. ibidem, S. 367.
21. ibidem, S. 368.
22. ibidem, S. 368.
23. ibidem, S. 375.
24. ibidem, S. 377.
25. Philosophie rurale, 1763, II, S. 108; zitiert bei Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, I, 1902, S. 404.

26. Grundfeste der Staaten, a. a. O., S. 108 (V. Kap., § 48).
27. L'ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques, 1767, I, S. 58. — Mitgeteilt auch bei Hasbach, Allgemeine Grundlagen, a. a. O., S. 64.
28. Allgemeine Grundlagen, S. 59.
29. a. a. O., cf. Anm. 1, S. 313.
30. cf. auch Hasbach, Allgemeine Grundlagen, S. 119/20; ferner vor allem über Turgot die Abhandlung Salmanns, Condorcet und der demokratische Gedanke, Preußische Jahrbücher 111, III, 1903, S. 422.
31. Geschichte der Nationalökonomie I, 1902, S. 349.
32. cf. Quesnay, Observations sur l'intérêt de l'argent, Oeuvres . . ., S. 399 ff. cf. auch A. Oncken, Artikel „Quesnay" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2], V, und Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 246.
33. Oeuvres . . ., S. 375.
34. ibidem, S. 642.
35. ibidem, S. 650.
36. ibidem, S. 651.
37. cf. zum folgenden, Allgemeine Grundlagen, S. 60.
38. cf. Salmann, a. a. O., s. Anm. 30, S. 425.
39. Hasbach, Allg. Grundlagen, S. 66.
0. cf. Oncken, a. a. O., S. 358.
41. Oeuvres . . ., S. 329 ff.
42. Geschichte, a. a. O., I, S. 350.
43. Oncken, ibidem, S. 402.
43a. Eisenhart, Geschichte der Nationalökonomie, 1901, S. 38, nennt ihn: „einen Mann von fast antiker Sitteneinheit, eine Posa-Gestalt am korrumpiertesten Hofe".
44. ibidem, S. 469.
45. Ingram-Roschlau, Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 1890, S. 92.
46. Turgots Stellung in der Geschichte der Nationalökonomie, Conrads Jahrbücher XXII, 1874, S. 208.
47. Life of Adam Smith, 1895, S. 205; cf. auch Oncken, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 285.
48. cf. Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 23, und Waentig, Comte, 1894, S. 23. u. 26.
49. Aug. Oncken, Die Maxime laisser faire et laisser passer, ihr Ursprung, ihr Werden, Bern 1886, S. 120.
50. Knies, Karl Friedrichs von Baden brieflicher Verkehr mit Mirabeau und Du Pont, II, 1892, S. 126.
51. Geschichte der Rechtswissenschaft, III, 1, 1898, S. 514/15.
52. Handbuch der Staatswissenschaft, 1808, S. 173.

53. Zitiert nach Emminghaus, Karl Friedrichs von Baden physiokratische Verbindungen, ein Beitrag zur Geschichte des Physiokratismus. Conrads Jahrbücher, XIX, 1872, S. 5.
54. a. a. O., S. 244 (VIII. Kap., § 107).
55. ibidem.
56. cf. ibidem, S. 94 (V. Kap., § 44).
57. cf. Knies, a. a. O., S. CLIII.
58. cf. Anm. 41, XXV und XVI. Maxime.
59. a. a. O., S. 322/23 und 321.
60. Allg. Grundlagen, S. 158 ff.
61. Dialogues sur le commerce des Bleds, Londres 1770, S. 17.
62. E. Gothein, J. G. Schlosser als badischer Beamter, 1899, Neujahrsblatt der badischen historischen Kommission, S. 16.
63. cf. Gothein, ibidem, S. 24.
64. cf. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I, 1892, S. 187; cf. auch F. von Sivers, J. G. Schlosser und Schlettwein, Conrads Jahrbücher, XXIV, Jena, 1875, S. 13 ff.
65. Schlosser, Über das neue französische System der Polizeifreyheit, insbesondere in der Aufhebung der Zünfte, Ephemeriden der Menschheit, II, 1776, S. 38.

Anmerkungen zu Kapitel IV.

1. Zitiert nach John Rae, Life of Adam Smith, 1895, S. 288.
2. Untersuchungen über Adam Smith und die Entwickelung der politischen Ökonomie, 1891, S. 439.
3. ibidem, S. 421.
4. Adam Smith, Wealth of Nations, Basil 1791, Vol. III, Book IV, Chap. IX, S. 308, künftig zitiert als „W. of N."
5. ibidem.
6. cf. Aug. Oncken, Das Adam Smith-Problem, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 279; Adam Smith, W. of N., Book II, Chap. II.
7. W. of N., Vol. II, Book II, Chap. II, P. 92.
8. cf. Hasbach, Untersuchungen . . ., S. 13.
9. cf. Leser, Artikel „Adam Smith" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften², VI, Jena 1901, S. 755.
10. W. of N., — Vol. — III, Book IV, Chap. VII, S. 215.
11. Principles of Political Economy and Taxation, edited by. E. C. K. Gonner, London 1895, Chap. VII, S. 114.
12. cf. Hasbach, Untersuchungen . . ., S. 409.
13. Neue Grundlegung der Staatswirtschaftskunst, I, 1807, S. 116.
14. ibidem, S. 113.

15. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie, 1890, S. 175.
16. ibidem.
17. cf. Robert von Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, III, 1858, S. 303.
18. J. Schubert, Adam Smiths Moralphilosophie, Philosophische Studien von W. Wundt, VI, 1890, S. 569.
19. Theory of moral sentiments[4], 1794, Part. VII, sect. II.
20. cf. ibidem, Part. I, sect. I, chap. V; cf. auch Oncken, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 104 ff., zu dem folgenden.
21. Oncken, a. a. O., S. 106.
22. Th. of m. s., S. 32.
23. cf. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, 1797, Einl. IV.
24. A. Oncken, Adam Smith und J. Kant, I, 1877, S. 87 ff.
25. Schubert, cf. Anm. 8, S. 574: „Die imperativischen Normen, welche Smith somit rein empirisch ableitet, könnten demnach in jener durch Kants kategorischen Imperativ nahegelegten Weise etwa so formuliert werden: ‚Handle und fühle so, daß der unparteiische Zuschauer mit dir zu sympathisieren imstande ist‘, und ‚sympathisiere so mit deinem Nächsten, daß dadurch die Gerechtigkeit deines Urteiles gewährleistet wird.‘"
26. Ludw. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1807, S. 465.
27. Skarzynski, Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie, 1879, S. 183.
28. Hasbach, Untersuchungen . . ., S. 428.
29. Brentano, Das Arbeitsverhältnis gemäß dem heutigen Rechte, 1877, S. 60; cf. dazu auch Oncken, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, S. 28.
30. Bonar, A Catalogue of the Library of Adam Smith, 1894.
31. Rae, a. a. O., s. Anm. 1.
32. Cannan, Lectures on Justice, Police, Revenue and Rents, delivered in the university of Glasgow by Adam Smith, reported by a student in 1763, 1896.
33. life of Adam Smith, 1895, S. 215/16.
34. Untersuchungen . . ., S. 207.
35. ibidem, S. 90.
36. Vorländer, Geschichte der Philosophie, II, 1903, S. 163/64.; cf. dazu jedoch Hasbach, Allgemeine philosophische Grundlagen . . ., S. 70 ff.
37. ibidem, S. 106.
38. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 281.
39. Untersuchungen . . ., S. 94.
40. cf. Hasbach, Allgemeine Grundlagen . . ., S. 106.

41. cf. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, I[2], 1899, S. 339.
42. cf. Wundt, Ethik[2], 1892, S. 338. Schubert, a. a. O., Philosophische Studien von Wundt, VI, 1890, S. 602.
43. W. o. N., Vol III, Book IV, Chap. IX, S. 308/09.
44. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, S. 285/86.
45. cf. auch Robert von Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, III, 1858, S. 301.
46. cf. dazu: Hasbach, Allgemeine Grundlagen . . ., S. 155.
47. Über den Begriff der Polizei und den Umfang der Staatspolizeigewalt, 1807, S. IV.
48. ibidem, S. 10/11.
49. ibidem, S, 427/28.
50. ibidem, S. 11/12.
51. Hufeland, Neue Grundlegung der Staatswirtschaftskunst, 1807, S. 7.
52. ibidem, S. 12.
53. Darstellung der Nationalökonomie oder der Staatswirtschaft, III. Buch, II. Band, 1819, Übersetzt von Morstadt, § 481, S. 263.
54. Staatswirtschaftliche Untersuchungen[2], 1870, S. 76.
55. ibidem, S. 189,
56. ibidem, S. 76.
57. W. o. N., IV. Book.
57a. Damit steht durchaus nicht im Widerspruch, daß Smith vereinzelt die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen Privat- und Gesamtinteresse zugibt. Deswegen kann man aber nicht sagen, (wie Evert, Reichspolitik oder „Freihandelsargument" 1902, S. 18.) daß Smith „die grundsätzliche Inkongruenz von Unternehmer und Gesamtinteressen sehr wohl anerkannt hat." Daran hindern ihn seine naturrechtlichen Prinzipien.
58. a. a. O., S. 234.
59. W. o. N., II, Book II, Chap. II, S. 78.
60. Ricardo, Principles of Political Economy and Taxation, edited by Gonner, 1895, Chap. XXVII, S. 344.
60a. W. o. N., vol. II, Book II, Chap. II, S. 83.
61. cf. Ricardo, ibidem, S. 349.
62. W. o. N., Vol. I, Book II, Chap. IX und auch: Vol. II, Book II, Chap. IV, S. 135/36.
63. ibidem; Vol. II, Book II, Chap. V, S. 136 ff.
64. ibidem, Vol. II, Book IV, Chap. III, S. 327.
65. Principles . . ., S. 122.
66. ibidem, S. 301.
67. ibidem, S. 298.
68. W. o. N., Vol. II, Book IV, Chap. III, S. 301.
69. ibidem, Vol. II, Book IV, Chap. II, S. 300.

70. ibidem, Vol. I, Book I, Chap. X, Part. II.
71. Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, 1874, S. 653.
72. cf. dazu auch Oncken, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, a. a. O., I, S. 280/81.
73. cf. W. o. N., II, Book IV, Chap. II, S. 284—87—91—94.
74. ibidem, S. 342.
75. Principles . . . S. 303, Chap. XXII.
76. Neue Grundlegung der Staatswirtschaftskunst, I, 1807, S. 112.
77. cf. auch Ludw. Stein, Die soziale Frage . . . S. 318/19.
78. Schmoller, Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I, 1900, S. 97.

Anmerkungen zu Kapitel V.

1. cf. Vorländer, Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus, 1900; und derselbe, die neukantische Bewegung im Sozialismus 1902. Dazu: O. Gerlach, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, II, 8/9, 1903, S. 560 ff.
2. Die Metaphysik der Sitten, 1797, I: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 164.
3. Ebenso K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, II, 1903, S. 285.
4. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III, 1, 1898, S. 508.
5. Landsberg, ibidem, S. 508.
6. J. Kant, Sein Leben und seine Lehre[3], 1899, S. 350.
7. cf. ibidem, S. 354.
8. Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I, 1855, S. 241.
9. cf. auch Paulsen, s. Anm. 6, S. 359.
10. Robert von Mohl, s. Anm. 8, S. 242.
10a. Sehr gut spricht in diesem Sinne G. Anschütz (Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie[6], II, 1903, S. 465) von einem „Rechtssetzungsmonopol" des Staates.
11. a. a. O., S. 360.
12. Kant und der Sozialismus, 1900, S. 6.
13. Johs. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880, S. 304.
14. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 1892, S. 198.
15. System der Rechtsphilosophie 1882, S. 100.
16. ed. Griesebach, I, S. 433.
17. a. a. O., S. 349.
18. Landsberg, a. a. O. III, 1, 1898, S. 509.
19. Johs. Althusius . . . a. a. O., S 121.
20. System der Rechtsphilosophie, a. a. O., S. 98.

21. A. Messer, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1903, Nr. 64, S. 507. Anm. 2. — cf. auch Fr. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte 1902 und neuerdings E. Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, („Zu Kants Gedächtnis", 12 Festgaben, ed. Vaihinger & Bauch, 1904, S. 21. ff.
22. Ad. Smith und Immanuel Kant, 1. Teil: Ethik und Politik, 1877; cf. besonders S. 174.
23. Adam Smiths Moralphilosophie, Philosophische Studien von W. Wundt, VI, 1890, S. 553.
24. cf. Anm. 12.
25. Landsberg, a. a. O., S. 503.
26. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 1897. S. 499.
27. cf. W. Kabitz, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre und der Kantschen Philosophie 1902.
28. O. Gierke, Johs. Althusius, a. a. O., S. 119.
29. Die Berliner Akademie der Wissenschaften hat sie jetzt, 1903, neu herausgegeben. Ich zitiere nach der Reclamausgabe.
30. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902, S. 107.
31. Kittel, Humboldts geschichtliche Weltanschauung, Leipziger Studien zur Geschichte, VII, 3, 1901, S. 1. Vgl. dazu die Rezension von H. Rickert, Vierteljahrsschrift für Geschichte, ed. Seeliger, 1904, 1.
32. cf. Kittel, a. a. O., S. 129. Vgl. auch das Buch von Bruno Gebhardt, W. von Humboldt als Staatsmann, I, 1896.
33. Vgl. auch Ad. Harnack, Geschichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1901, (Ausgabe in einem Band), S. 466.
34. Ideen . . ., S. 119.
35. Johs. Althusius . . ., a. a. O., S. 118.
36. cf. auch ibidem.
37. Ideen . . ., S. 53.
38. ibidem, S. 116.
39. ibidem, S. 128.
40. ibidem.
41. cf. z. B. Ideen . . ., S. 115.
42. ibidem, S. 122.
43. ibidem, S. 112.
44. cf. Max Lehmann, Freiherr vom Stein, II, 1903, S. 540.
45. A. Schopenhauer, 1900, S. 385, Anm. 447.
46. Grundlage der Moral (ed. Griesebach), S. 575.
47. Welt als Wille und Vorstellung, § 61 (ed. Frauenstaedt, II), S. 393.
48. ibidem (ed. Griesebach II), S. 700.
49. auch Volkelt, s. Anm. 45, S. 303/04.
50. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre², 1898, S. 421; cf. auch Damm, Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie, 1901, S. 51 ff.

51. Vorländer, Geschichte der Philosophie II, 1903, S. 398.
52. Damm, a. a. O., S. 15.
53. cf. zum folgenden: Damm, S. 38 ff.
54. Damm, a. a. O., S. 114.
55. a. a. O., S. 141.
56. cf. auch Volkelt, a. a. O., S. 304.
57. Von Schopenhauerschen Gedanken stark beeinflußt, im Sinne einer resignierten Stellung sozialreformatorischen Plänen gegenüber, ist K. Th. Reinhold: Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft, 1898.

Nachtrag: Der Verfasser hatte bereits die Darstellung Kants abgeschlossen, als das Buch Georg Simmels, „Kant, 16 Vorles." (1904) erschien. Das 16. Kapitel dieses Werkes beschäftigt sich in geistvoller Weise mit der Förderung des individualistischen Problems durch Kant; doch wird darin, glaube ich, die rechtsphilosophische Leistung des großen Philosophen überschätzt.

Anmerkungen zu Kapitel VI.

1. H. Dietzel, Frankensteins Zeitschrift, I, 1893, S. 1 ff.: Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und des Kommunismus, I.
2. Artikel: „Individualismus", Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2], IV, 1900, S. 1345.
3. ibidem, S. 1341 ff.
4. Neue Staatslehre, 1903, S. 122.
5. cf. dazu Jellinek, Allgemeine Staatslehre 1900, S. 81.
6. cf. Zenker, Der Anarchismus, 1895, S. 3.
7. a. a. O., S. 7 ff. und 10/11.
8. cf. auch Menger, S. 7.
9. cf. Stammler, Die Theorie des Anarchismus, 1894, S. 2/3.
10. cf. Menger, S. 10 und die bei ihm zitierten Stellen in Proud'hon, Idée Générale de la révolution au XIX. siècle, 1851, und Krapotkin, la conquête du pain[5], 1895, und Most, Die freie Gesellschaft[3], 1884.
11. Schollenberger, Politik, 1903, S. 88; cf. auch von Philippovich, Politische Ökonomie, I[4], 1901, S. 365.
12. a. a. O., S. 36.
13. So auch Jellinek, S. 196 ff.
14. a. a. O., S. 42.
15. a. a. O., S. 15.
16. ibidem, S. 16.
17. Diehl, P. J. Proud'hon, II, 1890, S. 107 ff. und 120 ff.; cf. über Proud'hon auch: H. Bourgin: Proud'hon. Paris 1901. (Bibliothèque Socialiste, Nr. 5).

18. cf. Diehl, II, S. 108.
19. Proud'hon, Oeuvres, V, pag. 96; Diehl, II, S. 109.
20. Diehl, II, S. 302 ff.
21. cf. auch Zenker, a. a. O., S. 119.
22. a. a. O., S. 110.
23. cf. auch Anton Menger, a. a. O., S. 11/12.
24. Stammler, Th. d. Anarchismus, a. a. O., S. 26.
25. Hegels Leben, Werke und Lehre II, 1901, S. 1166/67.
26. Soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 504.
27. So auch Lorenz von Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs², 1848, S. 589.
28. Neue Staatslehre, S. 57 ff.:
St. Simon, Oeuvres IV, 1869, S. 147.
" " VI, 1869, S. 96, 232.
" " VII, 1869, S. 94/95.
29. cf. G. Adler, Saint-Simon und der Saint-Simonismus, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, VI, 8/9, 1903, S. 531.
30. Ludwig Stein, a. a. O., S. 337.
31. Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, 1897, S. 56 ff.; cf. auch Frank Alengry, Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, 1900, Buch V.
32. Lor. von Stein, a. a. O., S. 263.
33. J. G. Brooks, The social Unrest, 1903, S. 261.
34. Lor. von Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, III, S. 275.
35. Lor. von Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs², 1848, S. 432.

Anmerkungen zu Kapitel VII.

1. F. Engels, Der Ursprung der Familie ...., 1884, S. 143; cf. auch Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 171; Lassalle, Sammlung Bernstein, I, S. 463 ff.
2. Bebel, Die Frau und der Sozialismus²⁴, 1894, S. 264.
3. ibidem.
4. ibidem.
5. Bebel, a. a. O., S. 263.
6. A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 29.
7. a. a. O., S. 81.
8. Ad. Wagner, Das neue sozialdemokratische Programm, 1892, S. 11.
9. Lassalle, Über Verfassungswesen. Was nun?
10. Merkel, Schmollers Jahrbücher, V, 1881. Juristische Enzyklopädie.
11. a. a. O., S. 89.

12. a. a. O., S. 174.
13. a. a. O., S. 173.
14. Hegel, Philosophie des Rechtes, § 75; cf. auch Kohler, Holtzendorffs Enzyklopädie[6], 1902, S. 57.
15. cf. Löning, Handwörterb. d. Staatswissensch., VI[2], 1901, S. 911.
16. Masaryk, Die philosophischen und soziolischen Grundlagen des Marxismus, 1899, S. 405.
16a. cf. zum folgenden Abschnitt das Buch von Edwin R. A. Seligman, The Economic Interpretation of History, New York 1903, S. 146 ff. und S. 159 ff.
17. cf. Ludw. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 379.
18. F. Engels, Ludw. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie[3], Stu., 1903, S. 49/50.
19. cf. die schönen Ausführungen von F. Toennies, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, 1894, S. 507; und Ludw. Stein, a. a. O., S. 401.
20. Masaryk, a. a. O., S. 152.
21. idem, a. a. O., S. 140.
22. idem, a. a. O., S. 134. Der jüngste Versuch (M. Adler, Marxstudien, I, 1904, S. 290 ff.), Kant als Erkenntniskritiker und Nichtmaterialisten hinzustellen, scheint mir nicht gelungen. Sehr gut jedoch R. v. Schubert-Soldern, Tüb. Zeitschr., 60, 2, 1904, S. 265.
23. cf. Anton Menger, a. a. O., S. 291 ff.; cf. über Mengers „Neue Staatslehre": Kampfmeyer, Sozial. Monatshefte, II, 7, Juli 1903, S. 491 ff.; Hugo Preuß, „Nation", Nr. 42 und 43, 1903; K. Diehl, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1903, Nr. 173; Lu. Stein, Zukunft, 6. Febr. 1904; und F. Oppenheimer, Zeitschr. f. Sozialwiss., VII, 3, 1904.
24. E. B. Zenker, Die Gesellschaft, II, 1903, S. 32.
25. a. a. O., S. 412/13.
26. Neue Staatslehre, S. 272/73.
27. Materialistisch denkt auch W. Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert[3], 1900, S. 2: „Es ist die Menschheitsgeschichte entweder ein Kampf um den Futteranteil oder ein Kampf um den Futterplatz auf unserer Erde."
28. Allgemeine Staatslehre, S. 203/204.
29. Bebel, a. a. O., S. 235.
30. Schmollers Jahrb., XXVI u. XXVII, 1902 und 1903.
31. cf. vor allem E. David, Sozialismus und Landwirtschaft. Bd. I, 1903: Die landwirtschaftliche Betriebsfrage; cf. dazu meinen Aufsatz in der „Zeitschrift für Agrarpolitik" 1903, I, 6.
32. Das neue sozialdemokratische Programm, 1892, S. 3.

33. J. Graham Brooks, The social Unrest, 1903, S. 264.
34. cf. die ausgezeichneten Bemerkungen von Jellinek, a. a. O., S. 204.
35. A. Ruppin, Darwinismus und Sozialwissenschaft, 1903, S. 140.
36. a. a. O., S. 408.
37. Grundlegung der politischen Ökonomie[3], 1892, S. 11.
38. cf. meinen Aufsatz: „Zur Methodenlehre der historischen und sozialen Wissenschaften", Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 143, 1903.
39. a. a. O., S. 112.
40. Lehre von dem richtigen Recht, 1902, S. 610. Meine Gedanken finden sich — im Anschluß an Stammler — näher ausgeführt in meiner Abhandlung: „W. Wundt und die Logik der Sozialwissenschaft" (Conrads Jahrb. III, F. XXV, 1, 1903); cf. auch „das Telos in der Sozialwissenschaft", Beilage zur Allg. Zeitung, Nr. 59, 1903; und cf. Anm. 38; cf. auch O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen, 1904, S. 474.
41. cf. zum folgenden: Ruppin, a. a. O., S. 143.
42. cf. F. Engels Worte, zitiert in Mehring, Lessinglegende, 1893, Anhang, S. 450; cf. dazu Ruppin, a. a. O., 143/44.
43. a. a. O., S. 408.
44. Le socialisme contemporain, 1881, S. 144.
45. cf. Anton Menger, a. a. O., S. 48 ff.
46. cf. Saint-Simon, Oeuvres I, 1868; Fourier, Oeuvres III, 1841, VI, 1848.
47. Ludw. Stein, a. a. O., S. 416, spricht direkt von einer Verwandtschaft der Lassalleaner mit den Nationalsozialen.
48. Elend der Philosophie, deutsch von Bernstein und Engels[2], 1892, S. 395.
49. a. a. O., S. 274.
50. a. a. O., S. 263.
51. Die Prinzipien der Soziologie, deutsch von B. Vetter, IV, 1891, S. 671.
52. cf. Anton Menger, a. a. O., S. 68 ff.
53. a. a. O., S. 83.
54. a. a. O., S. 197.
55. Masaryk, a. a. O., S. 404.
56. Ursprung der Familie . . ., S. 140, cf. auch Jellinek, a. a. O., S. 172.
57. Wie z. B. neuerdings wieder Th. Duimchen, die Trusts und die Zukunft der Kulturmenschheit, 1903, S. 178, behauptet.
58. Verhandlungen der Eisenacher Versammlung zur Besprechung der sozialen Frage, 1873, S. 4.
59. cf. Fr. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, 1903, und dazu Messer, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 64, 1903.
60. Tolstois sittliche Weltanschauung, Preuß. Jahrbücher, 112, III, 1903, S. 404.

Anmerkungen zu Kapitel VIII.

1. Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte, 60, 1878, S. 116.
2. Lehrbuch der Nationalökonomie, 1902, S. 220.
3. Paix et Liberté, 1849, S. 59.
4. Harmonies économiques, 7. édit., 1879, Chap. XI, S. 412.
5. ibidem, S. 43.
6. ibidem, S. 352.
7. ibidem, S. 352.
8. ibidem, S. 350.
9. ibidem, S. 386.
10. Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 1890, deutsch von Roschlau, S. 244.
11. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 431.
12. Neue Staatslehre, 1903, S. 7/8.
13. cf. auch Ingram, a. a. O., S. 203.
14. Principles of Political Economy, 1888, People's Edition, Book IV, Chap. VII, § 7, S. 477.
15. Contemporary Review, Dez. 1877.
16. Archiv für Geschichte der Philosophie, N. F. II, 1896, S. 353; cf. jetzt auch: H. Reichel, Darstellung und Kritik von J. Stuwart Mills Theorie der induktiven Methode, II. Teil (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, Bd. 123, II, 1904, S. 121 ff.).
17. Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands, 1881, S. 149, cf. auch Saenger, a. a. O., S. 358.
18. Marschall, Principles of Economics, I[3], S. 619 ff.
19. a. a. O., S. 360.
20. cf. auch Ingram, a. a. O., S. 209.
21. cf. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, S. 219/20.
22. The great political Superstition, Contemporary Review, July 1884, S. 45.
23. Philosophische Monatshefte, XXV, 1889, S. 78.
24. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XVII, 1893, S. 199.
25. Contemporary Review, July 1884, S. 44.
26. Philosophische Monatshefte, XXV, 1889, S. 58.
27. The State versus the Man, A criticism of Herbert Spencer, Contemporary Review, April 1885, S. 491.
28. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, 1897, S. 124.
29. cf. auch J. Baumann, Die deutsche und außerdeutsche Philosophie, der letzten Jahrzehnte, 1903, S. 357.
30. cf. System der synthetischen Philosophie, Bd. XI, S. 50 ff., S. 238 und S. 246 ff. (deutsch von B. Vetter).

31. cf. Matzahn, Philosophie der Anpassung, 1903, S. 134, 286 ff.
32. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, **108**, 1896, S. 97.
33. Matzahn, a. a. O., S. 290.
34. La loi, 1850, S. 7.
35. Protectionisme et Communisme, 1849, S. 9.
36. La loi, 1850, S. 55.
37. La loi, 1850, S. 77.
38. Harmonies Economiques, 7. éd., 1879, S. 351.
38a. Maudit Argent, 1849, S. 64.
39. cf. Harmonies Economiques, S. 364.
40. ibidem, S. 395.
41. Principles of Political Economy, 1888, S. 571.
42. ibidem, S. 553.
43. ibidem, S. 129.
44. ibidem, S. 477.
45. ibidem, S. 573.
46. ibidem, S. 569/72.
47. cf. Contemporary Review, July, 1884, S. 26.
48. Die Prinzipien der Soziologie, deutsch von B. Vetter, 1888, III, S. 718
49. Contemporary Review, April 1884, S. 480.
50. ibidem, S. 474.
51. Contemporary Review, July 1884, S. 47.
52. Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, 1897, S. 126.
53. cf. Vorländer, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, **108**, 1896, S. 96.
54. ibidem, S. 94.
55. Prinzipien der Soziologie, a. a. O., IV, 1891, S. 613.
56. cf. die Abhandlung Albert Hesses in Conrads Jahrbüchern, 1901.
57. cf. Barth, Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2], VI, und vor allem die Kritik der Spencerschen Analogienbildung von dem gleichen Verfasser, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XVII, 1893.
58. ibidem, S. 198.
59. Prinzipien der Soziologie, a. a. O., III, S. 774.
60. Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 190.
61. Prinzipien der Soziologie, III, S. 696.

Anmerkungen zu Kapitel IX.

1. Die deutsche Freihandelspartei zur Zeit ihrer Blüte, 1903.
2. cf. a. a. O., S. 372 ff., besonders S. 376; — siehe jetzt meine Rezension, Zeitschrift für Sozialwiss., VII, 4, 1904.
3. Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte, VIII, 1864, S. 195 (künftig einfach als „Vierteljahrsschrift“ zitiert).

4. Vierteljahrsschrift: XXIX, 1870, S. 64.
5. Vierteljahrsschrift: IV, 1863, S. 124.
6. Vierteljahrsschrift: 114, 1892, S. 180.
7. Vierteljahrsschrift: 109, 1891, S. 133.
8. Vierteljahrsschrift: IV, 1863, S. 124.
9. cf. Stammler, Lehre von dem richtigen Rechte, 1903, und meine schon früher zitierte Abhandlung über „Wundt und die Logik der Sozialwissenschaft", Conrads Jahrbücher, 1903.
10. cf. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902.
11. Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 25.
12. ibidem, S. 26.
13. Die Arbeiterfrage, 1873, S. 40.
14. Vierteljahrsschrift, 108, 1890, S. 19.
15. Vierteljahrsschrift: VIII, 1864, S. 195.
16. a. a. O., S. 91.
17. Le Socialisme Contemporain[11], 1902, S. 313.
18. In der Wochenschrift „Die Nation" Nr. 5, 1900.
19. Vierteljahrsschrift, 120, 1893, S. 221.
20. Vierteljahrsschrift: 1863, II, S. 1.
21. Vierteljahrsschrift: 1877, 94, S. 38.
22. Vierteljahrsschrift: XXIX, 1870, S. 76.
23. Vierteljahrsschrift: III, 1863, S. 149.
24. Vierteljahrsschrift: 80, 1883, S. 194.
25. „Nation", Nr. 6, 1900.
26. Vierteljahrsschrift: 64, 1879, S. 30/31.
27. Vierteljahrsschrift: 77, 1883, S. 154.
28. Vierteljahrsschrift: 83, 1884, S. 54.
29. cf. Poschinger, Bismarck und die Parlamente, III, 64; cf. auch Bismarcks Reichstagsrede vom 4. April 1881. (Reden Bismarcks, Ed. Philipp Stein, Reclam VIII, S. 167 ff.)
30. Vierteljahrsschrift, 60, 1878, S. 28.
31. Paris, 1890, 2 Bände.
32. ibidem, I, S. 411.
32a. cf. auch Rawitz, Urgeschichte, Geschichte und Politik, 1903, S. 321: „Im Interesse der Volksgesundheit, also nur aus Gesichtspunkten einer erweiterten Hygiene heraus hat der Staat die wirtschaftlichen Betriebe zu beaufsichtigen."
33. ibidem II, S. 313.
34. cf. Vierteljahrsschrift, XIII, 1866, S. 156.
35. cf. meinen Aufsatz „Bismarck als Verkehrspolitiker" im „Niederrhein", II, 1, und 2, 1903.
36. Vierteljahrsschrift, 83, 1884, S. 25.

37. Wandlungen und Wanderungen in der Sozialpolitik, 1898, S. 12.
38. Vierteljahrsschrift: XXV, 1869, S. 106.
39. Vierteljahrsschrift: 80, 1883, S. 64/65.
40. cf. vor allem, a. a. O., S. 294 ff.
41. Vierteljahrsschrift, 73, 1882, S. 29.
42. Gesammelte Schriften, 1879, II, S. 141/42.
43. a. a. O., S. 183.
44. Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 431.
45. Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert[3], 1900, S. 48.
46. Vierteljahrsschrift: XI, 1865, S. 134.
47. Vierteljahrsschrift: 65, 1880, S. 135.
48. Vierteljahrsschrift: II, 1863, S. 12.
49. Le progrès de la science économique depuis Adam Smith, II, 1890, S. 13.
50. ibidem, I, 1890, S. 471.
51. Vierteljahrsschrift: XVI, 1866, S. 123.
52. ibidem, S. 121.
53. Gegen den Staatssozialismus, 3 Abhandlungen von Bamberger, Barth, Broemel, 1884, S. 13.
54. ibidem, S. 8.
55. Wandlungen und Wanderungen in der Sozialpolitik, 1898, S. 13.
56. Vierteljahrsschrift, VIII, 1864, S. 207.
57. C. Wilbrandt, Vierteljahrsschrift: 42, 1874, S. 93/94.
58. a. a. O, S. 142.
59. Dello Stato, nella storia, nella dottrina, nelle funzioni, 1902, S. 1054.
60. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 108, 1896, S. 96.
61. Heinrich Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1903, S. 68.
62. Die Maxime laisser faire et laisser passer, ihr Ursprung, ihr Werden, 1886, S. 129.
63. ibidem, S. 130.
64. Gesammelte Schriften, II, 1879, S. 113.
65. Jetzt abgedruckt in „Zur Sozial- und Gewerbepolitik der Gegenwart“, 1890, S. 166 ff.
66. cf. noch besonders: Gesammelte Schriften, III, ed. K. Braun, 1880, S. 124 ff.
67. Gegen den Staatssozialismus, 3 Abhandlungen von Bamberger, Barth, Broemel, 1884, S. 73; cf. auch Bamberger, Wandlungen und Wanderungen in der Sozialpolitik, 1898, S. 8.
68. Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I, 1900, S. 93.
69. Neue Staatslehre, 1903, S. 25.

70. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 810, 1896, S. 95; cf. auch Julianus, Die Revision des Liberalismus, 1903; Paul Arndt, Sozialer Liberalismus, „Nation“, Nr. 48, 1903; Dietzel, Das 19. Jahrhundert und das Programm des Liberalismus, 1900.

Anmerkungen zu Kapitel X.

1. Allgemeine Grundlagen . . ., 1890, S. 70.
2. Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 267 ff.
3. Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I, 1900, S. 92.
4. Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 1858, III, S. 297/98.
5. Diese fehlt auch der modernen historisch-sozialpolitisch-ethischen Schule; cf. O. Gerlach, Tübinger Zeitschrift, 1899, S. 661.
6. Daß der „soziale Idealismus“ Stammlers gar nichts mit dem Naturrecht zu schaffen hat und somit auch nicht durch die Argumentation Bergbohms widerlegt werden kann, zeigt L. v. Savigny, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung, Schmollers Jahrbücher XXV, S. 414 ff. Jedenfalls bildet ein flacher Positivismus nicht die endgültige Lösung des Problems, sondern nur eine erkenntniskritisch-ethische Weltanschauung..
7. cf. Jellinek, a. a. O., s. Anm. 2, S. 32 ff.
8. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 1883, S. 142.
9. cf. Hasbach, s. Anm. 1, S. 31.

9a Der Unterschied zwischen Induktion und Deduktion ist kein Unterschied hinsichtlich der letzten Prinzipien der Forschung. Die „Gesetze“ der sog. „Deduktiven“ klassischer Nationalökonomie sind durch naturgesetzliche Forschung gewonnen; cf. jetzt W. Hasbach, Conrads Jahrb., III. F., XXVII, 2, 1904, S. 309.

10. Sehr richtig: Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen im 19. Jahrhundert, 1899, S. 498, der treffend auf den inneren Widerspruch des Liberalismus hinweist.
11. Ich verweise im einzelnen auf meine im Kap. VII (Anmerkung 40) zitierten Aufsätze.

. . . .

. . . .



Berliner Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft. Setzerinnen-Schule des Lette-Vereins

Inhaltsübersicht.






HB 75
. B5
141204

